CHARLES PERROT

JESUS Y LA HISTORIA

9

CHARLES PERROT

JESUS
Y
LA HISTORIA

EDICIONES CRISTIANDAD
Huesca, 30-32
MADRID

Este libro fue publicado por
DESCLÉE ÉDITEURS, París 1979

con el título
JÉSUS ET L'HISTOIRE

Lo tradujo al castellano
TEODORO LARRIBA

Derechos para todos los países de lengua española **en**
EDICIONES CRISTIANDAD, S. L.
Madrid 1982

Depósito legal: M. 36.331 - 1982 ISBN: **84-7057-322-5**

Printed in Spain

TORDESILLAS, ORGANIZACIÓN GRÁFICA - Sierra de Monchique, 25 - MADRID-18

CONTENIDO

Presentación 11
Propósitos 15

PRIMERA PARTE

LOS EVANGELIOS Y LA HISTORIA

Cap. I: *Jesús y la cuestión histórica* 19
I. La exégesis y la historia 20
II. El evangelio y la historia 40
1. Un evangelio 40
2. De la proclamación a la historia ... 42
3. La referencia 44
III. ¿Cómo hacer historia? 48
1. Las «vidas» de Jesús 49
2. Del historicismo a la historia 55
3. Criterios de historicidad 57
4. La retrodicción o el razonamiento histórico 63

Cap. II: *Jesús en el entorno y en el tiempo* 67
I. Una vida y una muerte situadas en el tiempo 68
II. Lugares de un itinerario 73

SEGUNDA PARTE

JESUS Y EL JUDAISMO

Cap. III: *Jesús y el movimiento bautista* 80
I. El fenómeno bautista en el siglo I 81
1. Las abluciones rituales y los baños de pureza 82
2. Los movimientos bautistas 91

II. Juan el Bautista y Jesús el Nazoreo 95
El asceta y el glotón 97
Un mensaje universalista 101
El bautismo que salva 105

Cap. IV: *Jesús, el templo y la ley* 111
I. ¿Un rabí de tendencia farisea? 112
II. La cuestión del templo 115
III. Jesús y la ley 123

TERCERA PARTE

EL PROFETA DEL REINO DE DIOS Y EL HIJO DEL HOMBRE

Cap. V: *Jesús el profeta* 138
I. Discordancias de las tradiciones cristianas 138
II. Mesianismo y profetismo 141
III. Los profetas de los tiempos nuevos ... 144
IV. El profetismo de Jesús 148
V. ¿Es Jesús el profeta escatológico? ... 155

Cap. VI: *Los signos del reino de Dios* 161
I. ¿Cómo plantear el problema del milagro en los evangelios? 162
II. La anámnesis cristiana de los milagros de Jesús 167
1. Función anamnética de los relatos de milagro 167
2. El exorcista y el curandero 171
a) Los exorcismos 172
b) Los milagros 173
3. El profeta del reino de Dios ... 181

Cap. VII: *El Hijo del hombre* 193
I. Método y opiniones exegéticas 194
II. La comunidad cristiana y el Hijo del hombre 198
1. El Yo de Jesús 200
2. El poder y el no poder 201
III. El Hijo del hombre en el mundo palestinense 203
1. Observaciones lingüísticas 203
2. Como un hijo de hombre 205
IV. El Hijo del hombre y Jesús 212

Cap. VIII: *Jesús y el Padre* 217
I. La expresión Hijo de Dios en el judaísmo y en la primera comunidad ... 218
II. El Dios de Jesús 221

CUARTA PARTE

EL NACIMIENTO DE LA HISTORIA CRISTIANA

Cap. IX: *El pan, la palabra y la historia* 231
I. La cena del Señor 233
1. El lugar de la comunidad 235
2. El lugar de reconocimiento del Señor. 237
3. La comida presidida por el Señor ... 241
II. La comida y la palabra 243
III. La palabra y la historia 248

Indice onomástico 257

Indice analítico 261

ABREVIATURAS UTILIZADAS

Los libros de la Biblia se citan con las siglas empleadas en *Nueva Biblia Española.*

Literatura judía extrabíblica

2 Bar	Apocalipsis siríaco de Baruc.
CD	Cairo Damascus Document (= Documento de Damasco).
4 Esd	Apocalipsis del libro cuarto de Esdras.
1 Hen	Primer libro de Henoc (incluidas las *Parábolas* = 1 Hen 37-71).
Jub	Libro de los Jubileos.
LAB	Libro de las Antigüedades Bíblicas del Pseudo-Filón.
M.	Misná, seguida del nombre del tratado (por ejemplo: *M. Berakot* 1,1).
Or Sib	Oráculos Sibilinos.
SalSl	Salmos de Salomón.
1Q (etc.)	Primera Gruta de Qumrán (etc.).
1 QapGn	1Q Apócrifo del Génesis.
1QS	1Q Regla de la Comunidad.
4QpIs	4Q Péser de Isaías.
T.b.	Talmud de Babilonia, seguido del nombre del tratado (por ejemplo: *T b Berakot).*
T.j.	Talmud de Jerusalén, seguido del nombre del tratado.
Tg	Targum.
TgG	Targum Palestinense de la Guenizá del Cairo.
TgJ1	Targum 1 de Jerusalén (= Pseudo-Jonatán).
TgJ2	Targum de Jerusalén fragmentario.
TgN	Targum Neófiti.

Autores judeo-helenistas

Las obras de Filón se citan con las siglas empleadas por R. Arnáldez, J. Pouilloux y C. Mondésert, *Les oeuvres de Philon* (París 1961).

Flavio Josefo

AJ	*Antigüedades Judías.*
Guerra	*La Guerra Judía.*

La traducción del texto bíblico se toma ordinariamente de *Nueva Biblia Española,* trad. de L. Alonso Schökel/J. Mateos.

PRESENTACION

1. Charles Perrot es profesor de exégesis y de teología del Nuevo Testamento en el Instituto Católico de París. Muy conocido por sus publicaciones sobre el judaísmo del siglo I, estaba especialmente cualificado para escribir la obra que tenemos el placer de presentar, en la que sitúa la figura de Jesús en el contexto judío de su tiempo, en el que adquiere su alcance y significado.

2. Ningún contemporáneo informado y serio afirma ya que Jesús es sólo una «sombra incierta» o un «mito humanizado»; pero ningún exegeta o historiador de nuestro tiempo niega la absoluta imposibilidad de escribir una «vida de Jesús» en el sentido corriente del término; los únicos testimonios sustanciales que tenemos sobre Jesús —los del Nuevo Testamento— son afirmaciones de fe y no la exposición de unos estudios sistemáticos hechos sin otra preocupación que la exactitud cronológica, topográfica o psicológica; sin embargo, partiendo de estos testimonios se puede reunir un cierto número de datos válidos sobre la figura histórica a que se refieren. Tal es la base mínima en la que coinciden hoy todos los que se proponen escribir sin prejuicios sobre el Jesús al que los cristianos invocan como Cristo de Dios.

Sin embargo, las posiciones comienzan a ser divergentes tan pronto como se abandona esta base. Cada cual parte a su manera en busca de Jesús según la documentación que utiliza, los procedimientos que emplea y la metodología que elige, es decir, según el apriori ideológico que le marca la pauta.

En estas condiciones hay que reconocer a la presente obra ante todo un mérito: en el primer capítulo de la primera parte comienza por presentar el conjunto de las disciplinas (desde la crítica textual hasta la semiótica) que le permiten situar el perfil propiamente histórico que quiere esbozar; luego recuerda a grandes rasgos los principales intentos realizados (desde Lessing) en orden a reconstruir la figura de ese Jesús a cuya búsqueda se consagra ella misma; finalmente indica cuál será su propio objetivo y señala las razones por las que lo adopta y los límites de su alcance.

3. Tras bosquejar certeramente su plan, el autor lo ejecuta

metódicamente a lo largo de cinco capítulos muy documentados, que reagrupa en las partes segunda y tercera de su obra. La segunda se consagra a esbozar la figura de Jesús sobre el trasfondo religioso, ético y cultural del judaísmo del siglo I, que constituye su entorno «natural»; los capítulos III y IV plantean este problema: ¿qué clase de judío fue Jesús? Partiendo de ahí, la tercera parte perfila todavía más la figura de Jesús y se pregunta: ¿qué clase de profeta fue (cap. V)? ¿Qué significado pudo tener su actividad (cap. VI)? ¿Cuál es su relación con el reinado que anuncia en sus parábolas y con la salvación de la que da signos precursores en sus actos (cap. VII)?

A lo largo de toda la investigación, el autor es coherente con su propósito: puesto que los textos que nos hablan de Jesús —ya que su intención es, sin duda, hablarnos de él— lo presentan ya, a la luz de la experiencia pascual donde tienen su origen, como el Cristo *resucitado y «de condición divina» (Flp 2), no debemos proceder como si dispusiésemos de un acceso* directo *al* hombre *de Nazaret, a su vida y a su destino. Debemos atenernos todo lo posible a la situación y a la finalidad de los testimonios neotestamentarios y a nuestra condición de hombres y creyentes que viven después de Pascua. Partiendo de ahí intentaremos, sin soñar otra cosa, averiguar quién fue realmente aquel que, con fórmula cómoda pero equívoca, es designado como «el Jesús de la historia» para distinguirlo de un «Cristo de la fe» al que habría que oponerlo.*

Tampoco se intenta en ninguna parte de esta obra situarse en el plano exclusivo del «Jesús de la historia» y de sus «ipsissima verba», de su psicología y de su conciencia personal. ¡Otros han seguido ese camino no sin mérito ni probablemente sin fruto! El autor, por su parte, se contenta con recapitular brevemente en el segundo capítulo de la primera parte lo que hoy se puede decir sobre el marco *cronológico y geográfico en que de hecho se inscribió la existencia de Jesús: en esta dirección no irá más lejos.*

Y tampoco pretende en ninguna parte —cosa que hay que indicar correlativamente a lo que se acaba de señalar— presentar el «Cristo de la fe» de las cristologías explícitas del Nuevo Testamento. El autor no desconoce ni olvida el interés y la importancia de tal empresa, pero no es ésa su tarea. Sin embargo, tras realizar su propia investigación y en coherencia con ella, se ocupa de señalar el lugar originario de los términos y títulos empleados sucesivamente por las comunidades apostólicas a medida que se

desarrolla su investigación creyente del misterio de Jesús: la misteriosa relación de Jesús con «el Padre» (cap. VIII).

Entre los capítulos II y VIII que delimitan el campo de investigación elegido situándolo exactamente respecto a otros, la obra une resueltamente el «Jesús de la historia» y el «Cristo de la fe». Es cierto que centra su atención en el primero, pero lo contempla siempre a partir del segundo. El estudio, tras definir claramente el método, se atiene siempre a él. Tal método consiste en el descubrimiento de la «doble diferencia», que, como ha demostrado E. Käsemann, es decisivo en este caso: en los textos que nos hablan de Jesús hay una diferencia entre el propio Jesús y las comunidades creyentes que luego apelan a él y otra, entre Jesús y su entorno socio-cultural y teológico-religioso.

4. ¿Es este propósito insuficiente, inadecuado o reductor? Nosotros diríamos más bien que es modesto, con una modestia razonada e intencionada que da a los resultados, obtenidos mediante su puesta en práctica, un carácter bastante impresionante, como el lector podrá comprobar por sí mismo.

En primer lugar se inserta a Jesús en el movimiento bautista; *después se le sitúa más exactamente en la* corriente farisea. *Al final de la segunda parte aparece ejerciendo una* autoridad *sorprendente y una* libertad *soberana frente a una tradición, una ley y un culto que, sin embargo, respeta.*

Tras analizar su condición de profeta, *su comportamiento de* taumaturgo *y de* exorcista *y su autodesignación como* Hijo del hombre, *al final de la tercera parte Jesús aparece con una* singularidad *única en el seno del pueblo cuya esperanza comparte y modifica y ante el Dios al que invoca y apela.*

¿Qué podemos decir? El autor concluye el capítulo V: «Al término de este estudio podemos extraer algunas conclusiones, y quedan en pie muchas cuestiones». Parafraseando estas palabras y extendiendo su alcance a todo el trabajo, nosotros diríamos que los frutos de la investigación realizada en esta obra y resumida brevemente en las líneas precedentes nos llevan a concluir que nos hallamos ante un *interrogante. Cuando, tras recoger el testimonio de las comunidades apostólicas sobre Jesús, vemos que el propio Jesús se destaca con la nitidez que se ha dicho en la encrucijada del que* era *(segunda parte) y del que* viene *(tercera parte), se impone efectivamente una pregunta: ¿quién* será *«éste»? (Mc 4,41).*

También los cristianos del siglo I se hacían esta pregunta; precisamente por eso, y para hacérnosla a nosotros, compusieron

sus escritos y, así, nos proporcionaron los medios para responderla tras ellos y como ellos, tal como el presente trabajo ha logrado demostrar.

5. Pero el autor no se ha limitado a documentar esta pregunta. (Lo hace hasta el punto de lograr que resulte insoslayable, al menos en cuanto manifiesta que, hoy como ayer, la respuesta, sea de creyente o no, depende a fin de cuentas de unas decisión). *Ha ido más lejos y ha querido precisar en qué terreno son plenamente pertinentes la* pregunta *y la respuesta. Por eso ha añadido a su trabajo una cuarta y última parte. En ella expone cuál es el lugar en que tienen su fuente viva los escritos sobre Jesús y en función del cual, por tanto, han de leerse y entenderse: la comunidad creyente y celebrante que se reúne «en memoria de Jesús» para alimentarse de su palabra, compartir su pan y, a partir de ahí, reconocerse* hoy *inscrita en la huella de su historia (cap. IX). Así, la obra encuentra realmente su plena inteligibilidad a partir del lugar (¡y el tiempo!) en que nos sitúa el último capítulo y, por tanto, merece ser releída.*

Por consiguiente, el título de este libro no se ha elegido al azar. La obra no se titula «el Jesús de la historia», ni «Jesús ante la historia», ni siquiera «Jesús en la historia», sino Jesús y la historia. *¿Cuál es la historia con la que el libro quiere relacionar por medio del «y» a Jesús? No es sólo la del propio Jesús, no sólo la de su entorno originario, la de las corrientes con que tuvo mayor afinidad, ni la de los discípulos que lo siguieron o las comunidades apostólicas que dieron testimonio de él; ni sólo la de los individuos y los grupos que han hablado, escrito y vivido de él hasta ayer. Es ante todo nuestra propia historia, la de hoy, aunque integrando todas las otras.*

París, 14 de septiembre de 1979.

JOSEPH DORÉ

PROPOSITOS

Nuestro propósito es escribir un libro de historia sobre Jesús de Nazaret. No una nueva biografía que exponga el desarrollo cronológico y psicológico de su actividad, sino una serie de análisis encaminados a distinguir al «profeta» de Galilea (Lc 24,19) del medio en que se situó. Nuestro campo de investigación es, pues, muy limitado, en función de la manera de plantear el problema histórico y en razón de la documentación elegida para esbozar el enigma de Jesús. De hecho, en el primer capítulo expondremos cómo creemos que se debe hacer la historia. Porque las formas de hacer historia son muy diversas en este caso, y no todas evitan las trampas del llamado historicismo. Esas páginas, un poco pesadas, tienen un objetivo directamente metodológico. El lector puede pasarlas por alto y volver a ellas al final del libro o, más exactamente, antes del último capítulo sobre «el pan, la palabra y la historia», que prolonga y precisa algunos puntos del primer capítulo. Así, el prólogo enlazará con el epílogo, y se iluminarán mutuamente. Tras algunas indicaciones sobre el marco y el tiempo de la actividad de Jesús, los capítulos intermedios abordarán problemas concretos. Porque no basta establecer los «criterios de historicidad» en una (nueva) disertación doctoral sobre una materia actualmente de moda; también hay que experimentar concretamente tales criterios. La empresa resulta entonces mucho más difícil. Nuestra atención se centrará en los puntos siguientes: ¿Es posible situar exactamente a Jesús en el entorno judío de su tiempo y concretamente en el marco de los movimientos bautistas de su época? Dentro del judaísmo del siglo I de nuestra era, muy diversificado, ¿es posible aproximarse un poco a ese hombre extraño y aparentemente contradictorio en su actitud frente al templo y la ley? ¿Quién es, pues, ese profeta del reinado de Dios, ese exorcista y curador, ese misterioso Hijo del hombre en su reivindicación de una victoria que se sitúa más allá de su propia muerte?

Ante estas preguntas, el lector apresurado concluirá quizá que pretendemos situarnos de entrada en el nivel del Jesús prepascual, sin tener suficientemente en cuenta el impacto que el

acontecimiento pascual produjo en la escritura de los textos canónicos. Ahora bien, ¿no hay una distancia evidente entre el Señor confesado por la Iglesia y la realidad del Galileo, entre el Cristo de la fe y el Jesús de la historia? Tal es, al menos, la cuestión que se plantea habitualmente. Pero nosotros no nos situaremos en ese plano. Nuestro propósito es otro. Si fuera preciso resumirlo en pocas palabras, diríamos que queremos captar la figura prepascual del hombre Jesús partiendo de las representaciones cristológicas judeocristianas y sin olvidar que nuestros textos canónicos están impregnados por la fe pascual. No intentaremos situarnos, de una manera más o menos ilusoria, en el plano del acontecimiento originario mediante una reconstrucción psicológica de la personalidad de Jesús ni mediante una reconstitución biográfica aleatoria. Seguiremos el camino inverso. De la mano de la comunidad (o de las comunidades) cristiana y responsable de los textos relativos a Jesús y, por tanto, aceptando nuestra condición histórica de hombres pospascuales, intentaremos sopesar el valor histórico de las referencias que esas comunidades hacen a su Señor, y ello sólo en algunos sectores. ¿Cómo miden tales comunidades la diferencia existente entre ellas y aquel a quien se refieren?

Nuestro propósito es, pues, limitado en su método y en sus objetivos. No pretendemos decir todo sobre Jesús, pero intentaremos probar todo lo que digamos. Sin embargo, nuestra intención no es apologética, pues, a nuestro juicio, un trabajo histórico bien orientado desemboca siempre en un interrogante y, por tanto, nunca deja de ser, en parte, ambiguo. Recogiendo las palabras de Simeón en Lc 2,34-35, cabría decir que el historiador ve en Jesús el signo controvertido, que todavía sigue causando la división de los corazones. Por su profesión, el historiador se sitúa en un punto que oscila entre la fe, la increencia o la oscuridad de una respuesta imposible. Pero no pretendemos ocultar el lugar eclesial desde el que hablamos; nosotros hablaremos sin ese curioso complejo que en nuestros días amordaza a veces la palabra cuando se quiere sopesar el valor histórico de la referencia cristiana a Jesús. Sin decir todo, diremos claramente lo que podemos decir sobre él y cómo podemos decirlo.

PRIMERA PARTE

LOS EVANGELIOS Y LA HISTORIA

CAPITULO PRIMERO

JESUS Y LA CUESTION HISTORICA

¿Qué sabemos de Jesús de Nazaret? [1] ¿Es posible emitir sobre él un juicio histórico preciso? ¿A partir de qué documentación y según qué procedimientos? Tales son las preguntas que despiertan la curiosidad del historiador en su descubrimiento del pasado y, al mismo tiempo, lo sumen en una gran perplejidad. Y ello no sólo en razón del escaso número y la peculiar naturaleza de los documentos antiguos relativos a Jesús, sino también a causa de una pregunta, todavía más radical, que se refiere a la posibilidad del trabajo de historiador en este caso concreto e incluso, en general, en cualquier otra investigación histórica del tipo que sea. Si se nos permite emplear una expresión ahora corriente, ¿es posible «hacer historia» en el campo palestinense del siglo I de nuestra era, donde se desarrolló la vida del Jesús? Porque no se trata de escribir una biografía nueva y definitiva sobre Jesús, sino únicamente de saber hasta qué punto es posible todavía reconstruir y valorar algunas de las peculiaridades históricas que constituyen la huella de su paso y permiten distinguirlo de su entorno.

Sin embargo, antes de abordar estos difíciles puntos, vamos a intentar definir un poco el lugar de nuestro razonamiento, a fin de delimitar mejor la especificidad del trabajo del historiador con respecto a las numerosas disciplinas que colaboran a su construcción. La historia no es más que un sector de la labor exegética. Por eso comenzaremos por delimitar el terreno antes de examinar la relación del evangelio con la historia y de precisar los contornos del trabajo que debemos realizar.

De ahí las tres etapas siguientes:

I. La exégesis y la historia.
II. El evangelio y la historia.
III. ¿Cómo hacer historia?

[1] La bibliografía sobre Jesús es inmensa; pero es preciso hacer una se-

I. LA EXEGESIS Y LA HISTORIA

¿Quién se ocupa actualmente de la historia de Jesús? ¿No es el exegeta del Nuevo Testamento? De hecho, no siempre se le ha reconocido esa tarea. Todavía no hace mucho, algunos teólogos consideraban injurioso el mero hecho de plantear el problema histórico en el campo de la Sagrada Escritura. Esta estaba divinamente inspirada y, por tanto, era verdadera y respondía perfectamente a la realidad tanto en materia de historia como en todo lo demás. Así, el hecho de analizar históricamente un texto sagrado con el distanciamiento frente al objeto que caracteriza el trabajo del historiador parecía despertar sospechas y cavar un abismo entre el texto revelado y la mirada del crítico. Pero los tiempos han cambiado, y ese tipo de confusión entre el aserto de fe y el campo de la historia es cada vez menos frecuente. Sobre todo desde la Segunda Guerra Mundial, la historia tiene derecho de ciudadanía en todas las ciencias religiosas y ha provocado un cambio importante en las perspectivas y las mentalidades. Sin embargo, muchos exegetas se siguen mostrando un tanto desconfiados. Porque a menudo se les pide con la mayor insistencia probar la verdad histórica de la Escritura, sobre todo de los evangelios. ¿A qué obedece, pues, que su respuesta esté siempre un poco «desfasada» con respecto a tal exigencia? El trabajo, es cierto, está lleno de trampas, de suerte que hasta el exegeta más ponderado encuentra dificultades para evitar «el escándalo de los débiles» cuando matiza el carácter histórico de un determinado elemento evangélico. En estas circunstancias, ¿cómo no preferir el silencio, sobre todo en el campo católico, donde son pocas las personas que se muestran interesadas por la historia? Y este fenómeno corre el riesgo de adquirir unas proporciones todavía mayores. De hecho, en nuestros días se asiste a una especie de fragmentación del papel que antes se atribuía al exegeta. Las diversas disciplinas, largo tiempo agrupadas en el campo tradicional de la exégesis bíblica, tienden actualmente a aislarse. Así, los trabajos del documentalista, del textualista, del lingüísta, del semiótico, del crítico literario en la línea de la llamada exégesis histórico-crítica, forman cada vez más especialidades particulares. Sin duda, cada uno de ellos tiene algo que decir en la discusión histórica; pero a menudo se le escapa la

lección. Nosotros recogeremos, sobre todo, libros asequibles al lector y ciertas obras de gran importancia o muy recientes.

perspectiva de conjunto propiamente «historiadora». Precisemos brevemente la distinción de estos campos, en su relación con la historia, sin perjuicio de remitir al lector a las diversas introducciones modernas al Nuevo Testamento, por no hablar del importante libro de Léon-Dufour sobre *Los Evangelios y la historia de Jesús* [2].

La documentación

Quien reúne documentos no tiene por qué emitir un juicio histórico; sin embargo, el propio estado de la documentación no deja de plantearle más de un problema. Resumamos brevemente la situación: nuestro conocimiento del entorno del Nuevo Testamento, es decir, de todo el contexto cultural e histórico del siglo I de nuestra era, ha hecho progresos importantes desde hace algunos decenios como consecuencia de numerosos descubrimientos arqueológicos. ¿Es necesario recordar aquí las extraordinarias riquezas de Qumrán y los continuos hallazgos en suelo palestino? Citemos algunos ejemplos: las recientes excavaciones de Jerusalén en el monte del templo; la piscina de que habla Jn 5,2, descubierta en Santa Ana de Jerusalén; las grutas funerarias de Giv'at ha-Mirtav, en 1968, que permiten describir exactamente cómo se efectuaba una crucifixión antes del año 70 de nuestra era...

Pero la documentación sobre el acontecimiento de Jesús no ha cambiado nada. Nuestra primera fuente literaria sigue siendo el Nuevo Testamento: en primer lugar los escritos paulinos, redactados entre los años 50-63 de nuestra era; luego los evangelios, particularmente el de Marcos, escrito hacia el año 70. Las otras fuentes documentales, judías y paganas —sin olvidar la literatura cristiana llamada apócrifa—, presentan un interés limitado.

Recordemos sólo algunos detalles relativos a la muerte de Jesús bajo Poncio Pilato. En 1961 se descubrió en el antiguo teatro de Cesarea una inscripción con el nombre de «Poncio Pilato, prefecto de Judea». El título de procurador no se empleará para designar ese cargo hasta después del año 41 de nuestra era, en tiempos del emperador Claudio. Por tanto, es preciso rectificar el título de «procurador», atribuido anacrónicamente a

[2] X. León-Dufour, *Los Evangelios y la historia de Jesús* (Ed. Cristiandad, Madrid [3]1982); íd., *L'annonce de l'évangile,* en A. George y P. Grelot (eds.), *Introduction à la Bible,* III/2 (París 1976).

Poncio Pilato por la tradición antigua e incluso por Tácito, que se hace eco de ella[3]. Recordemos el texto de este último, escrito hacia 116-117: «El que dio origen a este nombre (el de cristianos), Cristo, fue ejecutado por el procurador Poncio Pilato durante el reinado de Tiberio» (*Anales* 15,44,3).

En las *Antigüedades Judías* del historiador judío Flavio Josefo, que escribió hacia el año 95, encontramos un testimonio más antiguo todavía relativo a Jesús. Alude en estos términos al martirio de Santiago, el hermano del Señor, ejecutado hacia el año 62: «(el sumo sacerdote) Ananías convocó una asamblea de jueces e hizo comparecer al llamado Santiago, hermano de Jesús llamado Cristo, y a algunos otros, los acusó de haber violado la ley y los condenó a lapidación» (AJ 20 § 200). Un poco antes recuerda la muerte de Jesús (AJ 18 §§ 63-64). Pero el texto que hoy leemos en los manuscritos de las *Antigüedades* y en la *Historia Eclesiástica* de Eusebio de Cesarea (265-340) parece haber sido retocado por una mano cristiana. He aquí la traducción:

> «En ese tiempo apareció Jesús, hombre sabio, si se le puede llamar hombre; porque fue autor de obras admirables, maestro de los que reciben con alegría la verdad. Arrastró a muchos judíos y a muchos griegos. Era el Cristo. Denunciado por los principales de los nuestros, Pilato lo condenó a la cruz; pero quienes lo habían amado desde el principio no cesaron de seguirle. Porque se les apareció al tercer día vuelto a la vida; los divinos profetas habían predicho estas cosas y otras muchas maravillas a propósito de él. Y hasta el presente subsiste el grupo que, por él, ha recibido el nombre de cristianos».

Ahora bien, según Orígenes, Flavio Josefo no creía en la mesianidad de Jesús. Por tanto, no se explica cómo pudo escribir frases como «si se le puede llamar hombre» o «era el Cristo». Pero recientemente, el profesor Shlomo Pines, seguido por A.-M. Dubarle, ha llamado la atención sobre una recensión breve del «testimonio flaviano» referido por Agapios, obispo melkita de Hierápolis (Siria) en el siglo x, así como por la *Crónica* de Miguel

[3] Cf. A. N. Sherwin-White, *Roman Society and Roman Law in the New Testament* (Oxford 1963) 6s. No se debe olvidar que Tácito depende probablemente de lo que se decía en los propios círculos cristianos.

el Sirio, del siglo XII [4]. He aquí el texto de Josefo según Agapios: «En esta época hubo un hombre sabio, llamado Jesús, cuya conducta era buena; sus virtudes fueron reconocidas. Y muchos judíos y de otras naciones se hicieron discípulos suyos. Y Pilato lo condenó a ser crucificado y a morir. Pero los que se habían hecho discípulos suyos predicaron su doctrina. Narraron que se les apareció tres días después de su muerte y que estaba vivo. Tal vez era el Mesías (otra traducción: era considerado como el Mesías), del que los profetas habían anunciado maravillas». Este texto, despojado de las adiciones cristianas, parece reflejar bien el testimonio de Josefo, con su simpatía y sus dudas. Pero, incluso aquí, el historiador judío parece recoger, sobre todo, lo que decían de Jesús los grupos cristianos de finales del siglo I. El testimonio es breve. El autor, que se dirige a romanos, suele ser muy discreto en todo lo referente a los movimientos mesiánicos anteriores a la guerra judía. Podría, incluso, no haber hablado de Jesús, lo mismo que guarda silencio sobre los rabinos más célebres de su tiempo, como Hillel y Yohanán ben Zakkay [5].

Aparte de las menciones anteriores, apenas se puede añadir más que la enigmática frase de Suetonio en su *Vida de Claudio* 25,4: «Claudio expulsó a los judíos de Roma porque no cesaban de provocar disturbios por instigación de un tal Crestos»; o también la carta de Plinio el Joven al emperador Trajano (110 d.C.) sobre los cristianos que se reúnen en un día fijo y «cantan un himno en honor de Cristo, como si fuera Dios» (*Cartas* 10,96). En resumen, la documentación sobre Jesús recogida hasta ahora es escasa [6]. De ordinario, uno de los problemas del

[4] Cf. sobre todo A. Pelletier, *L'originalité du témoignage de Flavius Josèphe sur Jésus:* «Recherches de Science Religieuse» 52 (1964) 177-203; S. Pines, *An Arabic Version of the Testimonium Flavium and its Implication* (Jerusalén 1971); P. Winter, *Josephus on Jesus and James,* en E. Schürer, *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ* I (Edimburgo 1973) 428-441; A.-M. Dubarle, *Le témoignage de Josèphe sur Jésus d'après la tradition indirecte:* «Revue Biblique» 80 (1973) 481-513; A. Paul, *Intertestament* (Cahiers Evangile 14; París 1975) 22-23, traduce las diferentes recensiones. Según Orígenes *(Comentario a Mt* 1,17; *Contra Celso* 1,47), Josefo no creía en la mesianidad de Jesús.

[5] H. Schreckenberg, *Die Flavius Josephus-Tradition* (Leiden 1972).

[6] Sobre los testimonios no cristianos relativos a Jesús en la tradición talmúdica, cf. sobre todo M. Goguel, *Jésus* (París 1950) 55-80; J. Klausner, *Jésus de Nazareth* (París 1933) 15-65. Para completar el cuadro habría

historiador es cómo abordar y dominar el cúmulo de materiales reunidos por la documentación; por otra parte, la riqueza de su empresa proviene de esa diversidad. En nuestro caso, los materiales son escasos fuera de los textos canónicos, y estos últimos han pasado por el crisol de una fe común que los conjunta. En estas condiciones podría parecer una empresa condenada al fracaso cualquier pesquisa histórica: ¿cómo hacer historia cuando se tiene un solo testigo? Sin embargo, por encima de esta aparente unidad de testimonio, la investigación histórico-crítica podrá descubrir las felices fallas de los textos evangélicos que nos permitirán avanzar prudentemente.

Así, pues, nuestro conocimiento de Jesús se funda casi enteramente en unos textos cristianos influidos por la confesión de fe pascual. De ahí la conocida pregunta: ¿cómo es posible llegar al Jesús de Nazaret anterior al acontecimiento del Gólgota? Si los escritos del Nuevo Testamento fueron compuestos por las primeras comunidades creyentes y, sobre todo, para ellas, ¿hasta qué punto pueden darnos una imagen exacta del Jesús prepascual? Más adelante nos referiremos a la labor del historiador y a las posibilidades que se le ofrecen al respecto. Pero nunca deberá olvidar la naturaleza de su documentación, que le impide continuamente pasar por alto el acontecimiento pascual, tanto si es creyente como si no cree y al margen de la naturaleza que atribuya a la resurrección de Jesús. Por lo demás, el problema no tiene nada de extraordinario. Citemos un caso menos grave: ¿hasta qué punto se puede leer el *Memorial de Santa Elena* olvidando que el testigo Las Cases estaba ya muy influido por la leyenda del emperador? Del mismo modo, y en mayor medida, el historiador del Nuevo Testamento no puede eliminar de su documentación la perspectiva pascual que la atraviesa de parte a parte. Pero ¿cómo hacer historia partiendo únicamente de la documentación neotestamentaria, sin comprobar antes el valor de la tradición manuscrita en que se apoya?

que añadir las numerosas palabras de Jesús no recogidas en los escritos canónicos, cf. J. Jeremias, *Les paroles inconnues de Jésus* (París 1970), así como diversos apócrifos; por ejemplo el *Evangelio de Tomás*. Esta última obra está muy impregnada de gnosticismo; pero algunos elementos podrían reflejar tradiciones presinópticas, muy cercanas al círculo de Santiago el Justo; también el género literario de la obra —una serie de palabras de Jesús— aclara en parte algunas secciones de los evangelios canónicos, concretamente los discursos de Jesús.

El especialista en crítica textual

El especialista en crítica textual se enfrenta con un cúmulo de problemas importantes para establecer cada vez más sólidamente el texto griego de las ediciones críticas y el de las numerosas versiones. Coteja meticulosamente las lecturas-variantes (unas 150.000, pero muchas de poquísima importancia) existentes en los manuscritos conservados antes de establecer lo que, por razones de crítica externa e interna, considera «el texto bueno». Sin embargo, indica en su edición las principales variantes; así, recuerda continuamente al lector que el texto bíblico —y a fortiori las traducciones— no ha caído del cielo como el Pentateuco según la creencia samaritana o la tradición del Islam. Un texto bíblico siempre es, en parte, una opción creadora del textualista y, a fin de cuentas, del lector que lo acepta. Evidentemente, tal opción no es válida más que cuando sus bases están rigurosamente controladas, en una construcción textual fundada en datos objetivos.

En el estado actual de la documentación manuscrita, la fijación del texto del Nuevo Testamento se apoya en 81 fragmentos de papiros, escritos aproximadamente entre el siglo II y el IV; en 270 manuscritos griegos llamados unciales (en mayúsculas), compuestos entre el siglo IV y el IX; en 2.700 manuscritos en escritura cursiva o minúscula, del siglo IX al XV, sin contar las múltiples versiones y leccionarios, a menudo también muy antiguos. Con ayuda de esta importante documentación, el textualista intenta reconstruir la historia del texto canónico; pero su ambición tiene que limitarse a fijar el —o los— estado(s) del texto durante la primera mitad del siglo II de nuestra era. Partiendo de esta sólida base puede indicar, a veces con seguridad, la lectura llamada original. Esta situación es privilegiada en comparación con la del sector profano: cuatro siglos separan a Virgilio de los manuscritos más antiguos de su obra; trece siglos a Platón y dieciséis a Eurípides. En el caso del Nuevo Testamento, la distancia es mínima y el azar de los descubrimientos no carece de cierta ironía: así, el fragmento de papiro más antiguo (Papyrus Rylands o P^{52}), escrito antes del año 150, versa sobre el texto evangélico más reciente, el de san Juan, que en su edición final data de finales del siglo I.

Por otra parte, la misma existencia de tantos manuscritos de gran valor plantea ya un sorprendente problema histórico: demuestra la rápida difusión del texto en el mundo mediterráneo

y la fidelidad de la tradición manuscrita por encima de las variantes regionales. La base textual del trabajo histórico es, pues, sólida. Así se explica que el manejo concreto de los materiales manuscritos inspire frecuentemente a los textualistas una gran confianza en materia histórica, siempre que no se confunda la fidelidad de la transmisión manuscrita con el valor de la propia escritura histórica. Por lo demás, la existencia de las variantes citadas, lejos de ser un obstáculo en el plan histórico, representa más bien una nueva riqueza: estas variantes no sólo conservan el eco de la situación histórica que las vio nacer, sino que también pueden transmitir informaciones históricas de gran valor [7].

El lingüista

Un documento histórico es también un texto literario que atañe directamente al lingüista. La aportación de éste es muy importante para el historiador del Nuevo Testamento, pues permite situar en el espacio y el tiempo situaciones lingüísticas dadas. Desde hace un siglo largo, como consecuencia de numerosos descubrimientos textuales, ha aumentado considerablemente el conocimiento del griego helenístico que se empleaba al comienzo de nuestra era. Pero el lingüista se encuentra aquí ante una ardua tarea, ya que no sólo debe dominar el llamado griego común (o *koinè*) del siglo I, sino también el extraño griego semitizante de las comunidades judías y cristianas de la diáspora y de Palestina. Más aún, tiene que conocer el arameo del siglo I, porque parece claro que ciertos *logia* (dichos) evangélicos se formularon en esta lengua antes de ser traducidos al griego en las comunidades helenistas. Pos desgracia, abundan las incertidumbres en todos estos puntos. Ni siquiera se conoce con seguridad el tipo —o los tipos— de arameo que se hablaba en la Palestina del siglo I. ¿Se trata del arameo un tanto arcaizante de los pocos documentos de Qumrán escritos en esta lengua, como el *Génesis Apócrifo* (1Q GenAp), o del arameo más evolucionado del Targum Palestinense, conocido sobre todo a partir del siglo II de

[7] Una variante «secundaria» en el plano literario (añadida al original) puede tener un interés histórico por contener elementos tomados de una antigua tradición oral. Véase, por ejemplo, Hch 19,9, donde el texto occidental (= palestinense) da las horas en que se abría la escuela de Tirano.

nuestra era? [8] Además, ¿hasta qué punto se puede —o se debe— retraducir al arameo los elementos del texto canónico escritos en griego semitizante? De hecho, en la Palestina de esta época se empleaba mucho el griego, por ejemplo en los grupos helenistas de Jerusalén (cf. Hch 6,1.9) [9].

Según la opinión común, los evangelios, comenzando por Marcos, se escribieron directamente en griego para las comunidades cristianas de la diáspora. Sin embargo, el sello semítico de muchos *logia* permite remontarse con gran seguridad hasta las comunidades judeocristianas de lengua aramea. No sólo se han conservado expresiones en arameo (Mc 5,41 *talitha qum;* 14,36; 15,34), sino también giros arameos y procedimientos estilísticos característicos de la literatura oral de Palestina. Recordemos algunos ejemplos. Comencemos por una grata sorpresa. Hasta hace muy poco, la extraña construcción de las palabras de la cena —literalmente: *ésta es la sangre de mi alianza*— resultaba inexplicable, ya que al parecer no era ni griega ni semítica. Pues bien, un detenido estudio del Targum palestinense realizado por A. Díez Macho acaba de demostrar que hay construcciones análogas en arameo [10]. Podríamos citar bastantes ejemplos de este tipo, tomados sobre todo de los *logia* evangélicos que tienen una rima perfecta y emplean todos los recursos del «estilo oral», como el procedimiento del paralelismo (Mt 10,24; 16,19) [11]. Mencionemos además el empleo de varias circunlocuciones para evitar la mención del nombre divino, según la costumbre palestinense (por ejemplo, los *Cielos,* el *Nombre,* el *Poder*), o el uso de los verbos en pasiva para referirse a Dios sin nombrarlo (Mt 5,4: Dichosos los que sufren, *porque serán consolados* = Dios los consolará) [12]. En resumen, muchos *logia* se sitúan en pleno suelo palestino y solamente allí.

Partiendo de estos datos indiscutibles, algunos autores —J. Je-

[8] El estado de la cuestión puede verse en C. Perrot, *Le Targum:* «Etudes Théologiques et Religieuses» 52 (1977) 219-230.

[9] Cf. J. N. Sevenster, *Do You Know Greek?* (Leiden 1968), y G. Mussies, *Greek in Palestine and the Diaspora,* en *The Jewish People in the First Century* II (Assen 1976) 1040-1064.

[10] A. Díez-Macho, *Le Targum Palestinien,* en J.-E. Ménard (ed.), *Exégèse biblique et Judaïsme* (Estrasburgo 1973) 55-56.

[11] Cf. los numerosos estudios de Marcel Jousse, por ejemplo *La Manducation de la leçon dans le milieu ethnique palestinien* (París 1952).

[12] Cf. J. Jeremias, *Théologie du Nouveau Testament* (París 1973; trad. española: *Teología del Nuevo Testamento,* Salamanca 1974) 10-38.

remias— deducen inmediatamente que *logia* tan bien acuñados se remontan directamente al Jesús de antes de Pascua. Y presentan su retroversión de los *logia* al arameo —a pesar de las incertidumbres citadas— como *ipsissima verba* del Señor. Otros, menos prudentes todavía, ven semitismos por todas partes y se entusiasman por algunas retroversiones arameas o hebreas de todo el evangelio [13]. Así, el problema histórico parece resuelto de antemano, aunque de hecho no está más que disimulado: este problema seguirá en pie aunque se descubriera milagrosamente un evangelio en hebreo o arameo escrito el año 30 de nuestra era, al día siguiente de la Pascua. Sin embargo, el estudio lingüístico, al discernir los diferentes estratos evangélicos de impronta griega, grecosemítica y aramea, permite delimitar la historia de las diversas comunidades cristianas y, al mismo tiempo, captar mejor el rostro del Nazareno, al que tales comunidades se refieren en su diversidad. Ni siquiera en el plano de la lengua puede el historiador hacer abstracción de la Iglesia de Pascua. En otras palabras, los esfuerzos del lingüista permiten estratificar en parte la documentación literaria, por ejemplo vinculando un conjunto de datos a un medio de lengua aramea. En cambio, no permiten relacionar directamente con la sigularidad del acontecimiento originario los elementos reunidos de ese modo. Tampoco permiten excluir a priori los elementos de impronta más bien helenista, como si «la historia» no pudiera transmitirse por encima de las adaptaciones y las trasposiciones exigidas por los tiempos y los lugares.

Lingüística y semiótica

Hasta hace unos años los exegetas pretendían delimitar el problema histórico comenzando por leer los textos a través del prisma de su historia literaria, real y supuesta: el enfoque era inmediatamente diacrónico. El trabajo exegético consistía, pues, en distinguir, ante todo, los estratos antiguos de la tradición, oral y escrita, que habrían precedido a la redacción evangélica actual. Se creía ingenuamente que descubrir la situación más primitiva del texto evangélico era entrar en contacto con la historia. Se llegó incluso a dejar de leer sencillamente los textos tal como se presentan en su tenor actual; o a no leer un texto sino a través

[13] Por ejemplo, R. L. Lindsey, *A Hebrew Translation of Gospel of Mark* (Jerusalén 1969).

de la historia literaria que dio lugar a su aparición. Se imponía una rectificación en beneficio del trabajo historiográfico, que no se limita a la mera investigación de la historia literaria del texto. Es necesario leer exactamente un texto en el plano «sincrónico», mediante un estudio descriptivo y puntual muy preciso; por tanto, sin ninguna consideración «genética» previa. Tal lectura es necesaria, al menos, por la siguiente razón: toda pieza literaria, cualquiera que sea —documento, carta e incluso novela—, es un documento histórico para la época de su redacción. Así, un evangelio es también un testimonio histórico preciso para conocer la comunidad pascual en que surgió, y los rasgos de sus múltiples «condiciones de producción». Y el historiador sólo puede hacer historia partiendo de su propia historia y de ese testimonio histórico.

En consecuencia, el historiador debe comenzar por leer el texto como simple texto y por tanto —para emplear un lenguaje que está de moda— dejarse llevar por la cadena de los «significantes» que manifiestan su sentido «plural» y siempre nuevo. El estudio lingüístico, por ejemplo en la línea de la semiótica narrativa, le revelará las condiciones internas de producción y de circulación del sentido, sin cuestionar por eso las llamadas condiciones externas. En este aspecto, a veces se acusa erróneamente a la semiótica de condenar el enfoque histórico, cosa que en realidad no hace. Al contrario, el propio historiador debe cuidar que el semiótico no caiga en «la ilusión referencial», que llevaría su mirada más allá del texto. Debe cuidar también que el semiótico, al verificar los canales de circulación del sentido, no introduzca subrepticiamente en su proceso un acto hermenéutico. Y lo haría sin duda si rechazara la mirada histórica en cuanto tal, por ejemplo afirmando que no existe más historia que la del lector que construye su propia historia mediante el acto de la lectura. O también si privilegiara abusivamente la producción de su sentido, incluso el empleo de un método de lectura exclusivo en nombre de un supuesto cientificismo: semejante pretensión lo transformaría *ipso facto* en un peligroso «fundamentalista», el enemigo jurado del historiador en materia bíblica. Es cierto que entrar en el movimiento del texto bíblico significa construir verdaderamente su propia historia, una historia que está siempre ante nosotros. Pero eso no impide que nuestra historia «en construcción» tenga una necesidad vital: la de una instancia crítica extraída de la investigación retrospectiva del historiador, aunque sólo sea para que esa investigación

no se absolutice. Lo cual no implica que sea preciso ceder ante el mito de lo «referencial», en un recurso a la historia que intentaría justificar la opción presente de su fe. Para el historiador, el campo histórico del siglo I no es de suyo privilegiado, aunque sí lo es para el teólogo, que considera ese campo como su punto de referencia... ¡Desgraciado de mí, que no puedo apelar a la historia para justificar cualquier cosa y que no puedo dejar de hacer historia!

Si se evitan esas trampas, el historiador puede, a su manera, contribuir a la construcción semiótica. Así, ayudará al semiótico a delimitar un *corpus* literario perteneciente al mismo campo histórico. O también podría emitir su juicio sobre las diversas claves de lectura y sus mutaciones históricas. Por otra parte, le interesará directamente el reconocimiento semiótico de los diferentes cortes sincrónicos de una trenza literaria en formación. También tendría consecuencias para su trabajo la elaboración de una tipología de las *estructuras narrativas,* que renovaría la problemática clásica de los géneros literarios. Esto significa que para el historiador sólo puede suponer un enriquecimiento el contacto con las investigaciones actuales sobre el lenguaje, por no hablar de una verdad elemental: que un discurso sobre «la extralingüística» y las condiciones externas de la producción del sentido sigue siendo un discurso lingüístico. También el discurso histórico está sometido a las reglas del lenguaje, de suerte que un análisis semiótico de su propio discurso es para el historiador un lugar excelente de «discernimiento de espíritus», incluso en materia histórica: no es posible «abstraer» lingüísticamente la historia, cualquiera que sea la modalidad de tal abstracción.

La exégesis histórico-crítica

Desde hace un siglo aproximadamente, sobre todo a partir de J. Wellhausen, la genética ha invadido la exégesis bíblica lo mismo que otras ciencias. Con los inconvenientes que ya hemos señalado. Por eso, hoy se observa una fuerte reacción contra la llamada exégesis histórico-crítica. Además, no deja de tener su ironía el hecho de que este tipo de exégesis es rechazado sobre todo en Francia, es decir, en uno de los países donde nunca penetró de verdad, salvo algunas excepciones (por ejemplo, actualmente, E. Trocmé, J. Schmitt, X. Léon-Dufour, S. Légasse y M. E. Boismard). Sin embargo, los estudios sobre la historia literaria de un texto bíblico siguen siendo de gran im-

portancia para el progreso del problema histórico. Antes de precisar este punto, recordemos uno de los límites con que tropieza este tipo de exégesis. La exégesis histórico-crítica, preocupada por leer los textos en su densidad histórica —en la «diacronía» continua de los sucesivos cortes literarios—, confunde frecuentemente la historia literaria de un texto con el trabajo histórico propiamente dicho. Todo se desarrolla como si un trabajo histórico sobre Jesús se limitara a descubrir la génesis literaria de los textos canónicos. Pero eso es olvidar que tal estudio genético sobre la trenza lingüística que constituye un texto sólo puede remitir a situaciones contemporáneas o anteriores al mismo juego literario y nunca describe *el acontecimiento* como tal. Si el semiótico no puede salir del texto sin renegar de sí mismo, el exegeta histórico-crítico únicamente considera el texto como la transformación de un conjunto de mutuaciones literarias, hasta sus orígenes indefinidos. Para cualquier texto, hay siempre un antetexto. Y la investigación de lo *originario* que compendiara todos los valores, suele encerrar el riesgo de dejar en penumbra el texto actual y no ver en él más que el pálido reflejo de un paraíso perdido, afanosamente reconstruido por el exegeta.

Indicar estas limitaciones —es decir, el mito de la reconstrucción de lo originario y el de un desarrollo literario supuestamente continuo y homogéneo— no implica negar que la exégesis histórico-crítica aporta materiales importantes a la investigación histórica. Aquí no podemos intentar hacer un estudio exhaustivo al respecto. Nos limitaremos a unas breves indicaciones que interesan directamente a la historia; las tomaremos de los diversos métodos histórico-críticos de hoy, en particular de la crítica de las fuentes y del método de la «historia de las formas» *(Formgeschichte)* y la de «la tradición» *(Traditionsgeschichte)*.

1) La crítica de las fuentes

La crítica de las fuentes sigue constituyendo uno de los pilares fundamentales de la exégesis histórico-crítica. Se han obtenido resultados importantes, que no dejan de tener consecuencias en el plano histórico. Recordemos las tres conclusiones generalmente aceptadas: 1) Marcos es el más antiguo de nuestros evangelios; por tanto, la investigación literaria e histórica deberá comenzar por este relato, escrito hacia el año 70 de nuestra era; 2) Mateo y Lucas son independientes entre sí; en el ám-

bito de la triple tradición (que comprende los elementos comunes a Mc-Mt-Lc), dependen de Marcos, al menos en parte y en grado diverso; 3) una segunda fuente, llamada Q (Quelle, «fuente»), constituye la base de los materiales comunes a Mt-Lc exclusivamente (la doble tradición); tal fuente es también anterior al año 70. En la actualidad sigue habiendo muchos puntos controvertidos, por ejemplo en lo que respecta a la prioridad absoluta o meramente relativa de Mc con respecto a Mt y Lc. En otras palabras, cabe preguntar si, en la triple tradición, Mc es la única fuente de los datos de Mt y Lc o a veces hay que remontarse, más allá de Mc, a algún(os) antiguo(s) documento(s) palestinense(s), o a una catequesis anterior a Mc [14].

Por tanto, la crítica de las fuentes permite, en principio, estratificar literariamente la documentación evangélica. Es cierto que los resultados nunca resultan rigurosamente ciertos en el detalle de la exégesis, pero son ya suficientemente sólidos para iniciar el trabajo del historiador del texto. Los «defectos literarios» de un conjunto dado, por ejemplo los elementos con frecuencia poco griegos y simplemente yuxtapuestos que aparecen en Lc 9,51-18,14, constituyen paradójicamente una baza de gran valor para el historiador. El discernimiento literario de las diversas fuentes permite efectivamente definir de algún modo la —o las— comunidad(es) responsable de un determinado estrato redaccional. La cristología de Q (y, por tanto, la referencia a Jesús en la fuente común a Mt-Lc) no es exactamente la misma que la de Mc o Mt; el Jesús de Lc no coincide por completo con el de Mt. La crítica de las fuentes permite también reconstruir en parte la historia literaria de los textos y, al mismo tiempo, esclarecer la historia de los primeros grupos cristianos, en la unidad y diversidad de su referencia a Jesús. Este enfoque diversificado de los autores cristianos en el marco de su comunidad respectiva, de antes del año 70 o poco después, constituirá una poderosa palanca al servicio de la crítica histórica.

Sin embargo, es preciso evitar algunas confusiones. Así, algunos, siguiendo a Erasmo, identifican ingenuamente la fuente más antigua con el documento más «histórico», como si fuera un calco del acontecimiento. El desarrollo de la crítica de las fuentes debía incluso encontrar aquí uno de sus resortes más poderosos: había que descubrir cuál de los evangelios era el más

[14] Cf., por ejemplo, M.-E. Boismard, *Synopse des Quatre Evangiles* II (París 1972).

antiguo para llegar a dar, por fin, con el testimonio ocular. De hecho, afirmar la prioridad literaria de Marcos no implica a priori ningún juicio de valor sobre la solidez de su obra, como siguen creyendo en nuestros días algunos comentaristas, los cuales llegan a identificar el trabajo histórico sobre Jesús con un simple comentario a Marcos. La prioridad de Marcos no es una garantía de historicidad. A fin de cuentas, en el campo de la historia, el tiempo redunda a menudo en beneficio del juicio histórico. Por lo demás, un elemento considerado secundario en el plano literario —por ejemplo, algunas adiciones de Lc con respecto a Mc— puede conservar un contenido auténticamente teórico. En una palabra, la crítica de las fuentes es un instrumento esencial para determinar la historia literaria de un texto evangélico; pero, por sí sola, nunca puede dirimir el debate histórico.

2) La escuela de las formas y la historia de la tradición

La escuela crítica llamada de la «historia de las formas» *(Formgeschichte),* que tuvo en Martin Dibelius y Rudoph Bultmann sus más insignes representantes, modificó profundamente las prácticas de la exégesis [15]. Mientras la crítica de las fuentes disecaba los textos en busca de los documentos originarios, ahora se pone la atención en las unidades tradicionales, transmitidas oralmente en los grupos cristianos antes de que se escribieran los textos canónicos. Una vez distinguidas estas unidades, resulta posible reconstruir en parte la génesis literaria de nuestros actuales evangelios: de las primeras agrupaciones de la tradición oral a la escritura del redactor final. La repercusión de las tesis de Bultmann, sobre todo, ha sido y es considerable en los planos literario e histórico. Al principio, se creyó incluso en un desmoronamiento de la historia de Jesús. Tanto más cuanto que este exegeta luterano justificaba explícitamente la eliminación de la historia alegando que así se manifestaba mejor la gratuidad

[15] M. Dibelius, *Die Formgeschichte des Evangeliums* (Tubinga ²1933); R. Bultmann, *Die Geschichte der synoptischen Tradition* (Gotinga ³1970). Ver las reacciones de L. Malevez, *Jésus de l'histoire et interprétation du Kérygme:* «Nouvelle Revue Théologique» 91 (1969) 785-808; íd., *Le message chrétien et le mythe. La théologie de R. Bultmann* (Bruselas 1954); R. Marlé, *Bultmann et l'interprétation du Nouveau Testament* (París ²1966); H. Cazelles, *Ecriture, parole et Esprit: Trois aspects de l'herméneutique biblique* (París 1971); B. Lauret, *Bulletin de Christologie:* «Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques» 61 (1977) 101-129.

de la fe. En adelante, el creyente no podría apoyarse en la historia para verificar su fe, pues «sería imposible intentar probar la legitimidad del kerigma mediante una investigación científica» [16]. De hecho, la labor aparentemente destructiva de la escuela «formista» terminó por ser fecunda en nuevas posibilidades para la historia. Para ello, fue preciso ante todo rechazar esa especie de «concordismo al revés» entre la ciencia y la fe que llevó a Bultmann a adoptar una postura radicalmente antihistoricista en nombre de un razonamiento que seguía siendo tributario del historicismo. Todavía será necesario efectuar un «desplazamiento de la historia», tanto en el campo bíblico como en los demás sectores del campo histórico. Pero antes de precisar estos puntos, resumamos brevemente las grandes intuiciones de la escuela «formista» para extraer las consecuencias pertinentes en materia histórica.

a) En un libro célebre, publicado en 1919, sobre «el marco de la historia de Jesús», Karl Ludwig Schmidt demostró el carácter artificial de la construcción evangélica [17]. Exceptuado el relato de la pasión, los evangelios no son biografías que sigan el desarrollo de la vida de Jesús en el espacio y el tiempo. Los datos cronológicos y topográficos de los relatos que preceden a la pasión son artificiales, incluso en Marcos. Indudablemente, la trama general de la cronología (del bautismo de Juan a la muerte de Jesús) y de la topografía (de Galilea a Jerusalén) son válidas en su punto de partida y de llegada. Pero entre esos dos límites no hay nada seguro, de manera que la situación histórica de un acontecimiento dado nunca puede deducirse de su situación literaria en el conjunto evangélico. Ni siquiera el esquema de Marcos, simplificado al máximo, puede mantenerse: los datos están reunidos en Galilea y en el camino hacia Jerusalén (a partir de Mc 8,27s), y todo podría haberse desarrollado en algunas semanas o poco más. Afortunadamente, la presentación joánica de la actividad de Jesús es más compleja: menciona tres pascuas (Juan 2,13; 6,4; 12,1) y alude a reiterados viajes de Galilea a Jerusalén [18]. Todos estos puntos son conocidos; pero eso no

[16] R. Bultmann, *Verhältnis der urchristlichen Christusbotschaft* (Heidelberg 1960) 13.

[17] K. L. Schmidt, *Der Rahmen der Geschichte Jesu* (Berlín 1919).

[18] F. Mussner, *Le langage de Jean et le Jésus de l'histoire* (Brujas 1960), subraya con razón la importancia del cuarto Evangelio en materia de historia. Sobre este punto volveremos en el capítulo segundo.

impide que muchos exegetas vuelvan una y otra vez, más o menos subrepticiamente, a la presentación marcana.

La organización general de Mateo y la de Lucas no son mejores que la de Marcos. Así, Lucas sigue cuidadosamente la trama marcana, con la adición masiva de un extraño bloque de piezas heterogéneas (de Lc 9,51 a 18,14), introducido precisamente al comienzo del viaje de Jesús a Jerusalén. Nuestros evangelistas no se sienten, pues, obligados por la cronología; cada uno organiza los materiales de acuerdo con un principio diferente. En este aspecto, se asemejan un poco a los rabinos palestinenses, para quienes en la Torá de Moisés no había «antes ni después». Evidentemente, tal carencia es condenable de acuerdo con los criterios de la historiografía positivista, tan ensalzada en el siglo pasado. Actualmente, los historiadores son más prudentes y, como les recuerda Algirdas Greimas, «el tiempo y el espacio sólo son, por emplear un término lingüístico, los circunstantes; por eso pueden faltar por completo o ser con frecuencia imprecisos»; el mismo autor añade: «La distinción entre los acontecimientos históricos y su inserción en la historicidad parece que debe mantenerse» [19]. Por lo demás, los historiógrafos y biógrafos del mundo helenístico conocían perfectamente esa manera de agrupar los materiales por «tópicos», sin tener en cuenta la sucesión cronológica de los elementos reunidos en torno a un tema dado [20].

La escuela formista no sólo puso en duda las grandes coordenadas espacio-temporales de Marcos, sino que también llegó a «atomizar» en cierto modo todos los datos literarios de los evangelios. Los relatos sobre Jesús y sus palabras circularon aisladamente en la tradición oral de las comunidades antes de aglutinarse para formar unidades narrativas un poco homogéneas y lo que se llama discursos de Jesús. Pongamos un ejemplo de esas secuencias de *logia* o palabras de Jesús, simplemente yuxtapuestas o, a veces, agrupadas mediante engarces verbales:

El sermón de la montaña, Mt 5-7 y Lc 6,12-47.
El discurso en parábolas, Mc 4,1-34 y paralelos.
El discurso de misión, Mc 6,7-13 y par.
El discurso comunitario, Mc 9,33-50 y par.
El discurso escatológico, Mc 13,1-37 y par.

[19] A. J. Greimas, *Sémiotique et sciences sociales* (París 1976) 168.

[20] G. N. Stanton, *Jesus of Nazareth in New Testament Preaching* (Cambridge 1974) 117-129.

También es posible identificar varios conjuntos narrativos [21], dotados de cierta unidad de tiempo y de lugar, ordenados más o menos en torno de una idea maestra y compuestos probablemente por el mismo Marcos, con algunas excepciones, antes de introducirlos en la construcción general de su evangelio.

Mc 1,1-13: el capitulito introductorio, que abarca del bautismo de Juan al de Jesús.
Mc 1,21-39: la primera jornada en Cafarnaún.
Mc 3,20-35: Jesús y los demonios.
Mc 4,35-5,43; un bloque de milagros en torno al mar.
Mc 6,30-7,37 (8,1-26): la sección de los panes.
Mc 8,27-9,29: el librito de la transfiguración.
Mc 10,1-31: los mandamientos nuevos del reino.
Mc 10,32-52: las dos peticiones.
Mc 11,1-12,12: Jesús en Jerusalén.

Hay que mencionar, además, dos bloques de dichos polémicos insertados en un breve relato, unidades bastante homogéneas y disociables del conjunto de Marcos, con un matiz libertario en la línea de las reivindicaciones helenístico-cristianas: Mc 2,1-3,6 y 12,13-44 [22]. Los dos grupos en cuestión reflejan, sin embargo, la escritura de Marcos. Lo cual plantea evidentemente un serio problema de crítica literaria. Aunque no podemos discutirlo aquí, vamos a exponer nuestra opinión al respecto. Creemos que el texto de Marcos ha pasado por dos estados distintos. A nuestro juicio, la trama primitiva recobra su coherencia cuando se abstraen del evangelio actual los cuatro discursos citados, los dos bloques polémicos y, probablemente, ciertos elementos de la sección de los panes, que son duplicados (Mc 8,1-26). Pero no sigamos adelante con esta hipótesis literaria, que prácticamente no desempeñará ningún papel en el resto de la exposición.

[21] En particular H.-W. Kuhn, *Ältere Sammlungen im Markusevangelium* (Gotinga 1971); V. Taylor, *El evangelio según San Marcos* (Madrid, Ed. Cristiandad, 1980); B. Rigaux, *Témoignage de l'évangile de Marc* (París 1965) 32-50.

[22] M. Albertz, *Die synoptischen Streitgespräche* (Berlín 1921); W. Thissen, *Erzählung der Befreiung. Eine exegetische Untersuchung zu Mk 2,1-3.6* (Würzburgo 1976); M. J. Cook, *Mark's Treatment of the Jewish Leaders* (Leiden 1978).

Exceptuando el relato de la pasión (Mc 14,1-16,8), el historiador podría sorprenderse ante esos mosaicos de dichos y esos conglomerados narrativos que no siguen una trama continua, organizada según el principio de causalidad. Aquí no se puede «explicar» una perícopa partiendo de los elementos que la preceden. El principio de causalidad, *post hoc ergo propter hoc,* tan caro para la historiografía del siglo XIX, no desempeña ningún papel. Pero ¿no hay precisamente ahí una posibilidad para la historia? Los materiales evangélicos no han sufrido esa especie de reducción más o menos arbitraria que deforma la documentación de acuerdo con el punto de vista de cada historiador, en su manera de ceder ante lo que algunos llaman «el mito de lo originario». En las unidades literarias de los evangelios en que se han agrupado materiales análogos y más o menos homogéneos según los casos (parábolas, milagros, apotegmas polémicos, etc.), el historiador encuentra elementos ya reunidos en serie y reagrupados en función de una misma finalidad. El principio de agrupación no es aquí situar en el pasado una serie de acontecimientos, sino producir un conjunto en función de una práctica eclesial dada. Antes de precisar este aspecto, podemos comprobar ya hasta qué punto los evangelios, exceptuado el relato de la pasión, ofrecen una imagen fragmentaria de la vida de Jesús.

b) La intuición fundamental y directamente constructiva de la escuela formista tiene consecuencias importantes para la historia. Recordemos en primer lugar en qué consiste [23]. Una vez clasificados los diferentes materiales de acuerdo con su forma literaria (sentencias sapienciales, apotegmas o dichos enmarcados, parábolas, reglas comunitarias, etc.), el exegeta debe intentar determinar el *Sitz im Leben* de una unidad literaria, «su situación en la vida» o, más bien, el medio concreto de su inserción vital y de su producción. Más exactamente, el crítico debe poner en claro la *función* de la unidad en cuestión o, mejor aún, el vínculo existente entre la forma literaria y la función social. ¿Por qué se escribió tal relato? ¿A qué necesidad concreta de la comunidad responde? Tales son las preguntas clásicas al respecto. Las respuestas desembocan directamente en la historia de la —o de las— comunidad(es) cristiana(s) del siglo I. Los textos con intención kerigmática, catequética, cultual, apologética y polémica, taumatúrgica y exorcista, no «nacieron» ciertamente para evo-

[23] Ofrece una excelente historia de la tradición P. Grelot, *L'achèvement des Écritures,* en *Introduction à la Bible* III/5 (París 1977).

car recuerdos piadosos de antaño, sino para responder a necesidades actuales de los ministros de la palabra en orden a la construcción de la Iglesia. Desde Bultmann, los interrogantes de este tipo se han ido ampliando, si bien la forma de plantear las cuestiones evoluciona considerablemente en nuestros días. De una exégesis interpretativa que pretendía averiguar la intención del autor de un texto dado, se ha pasado a prestar mayor atención a los problemas de la producción. Se trata de captar «el trabajo» del texto para ver mejor en él el signo de una práctica dada o incluso el síntoma de aquello que lo produjo. Como dice Antonio Vanel, «la problemática de la producción ha sustituido a la de la verificación y a la de la comprehensión o de la interpretación» [24]. Se intentará, pues, poner de relieve los diversos factores de producción del texto a partir de su contexto religioso, social, político o cultural. Tal procedimiento deja abierto un amplio campo histórico, limitado únicamente por nuestros conocimientos, a menudo pobres y contradictorios, del contexto helenístico [25]. En los restantes capítulos de la obra seguiremos, entre otras, esta pista. Insistiremos mucho en el entorno judío del siglo I: no para esbozar el trasfondo sobre el que se recorta la vida de Jesús, sino como factor esencial de la producción de los textos evangélicos. Sin embargo, no reduciremos la historia al estudio de las condiciones de producción del texto.

c) Cabe, incluso, llevar más lejos la investigación, intentando reconstruir la historia de la tradición evangélica *(Traditionsgeschichte)*. De hecho un atento estudio literario permite distinguir en una perícopa evangélica los elementos recogidos de la tradición y los puramente redaccionales, como las suturas literarias. Aduzcamos un ejemplo. En Mc 2,13-17 se descubren sucesivamente un apotegma biográfico y un apotegma polémico (apotegma = dicho de Jesús enmarcado en un relato breve). El apotegma biográfico contiene un breve relato de vocación acorde con el esquema literario de los relatos de este género

[24] A. Vanel, *L'impact des méthodes historiques en théologie du XVI au XX siècle*, en *Le Déplacement de la théologie* (Le Point Théologique, 21; París 1977) 24.

[25] Las lecturas llamadas materialistas de la Biblia (cf., por ejemplo, F. Belo, *Lectura materialista del evangelio de Marcos*, Estella 1975) proceden en parte de una exégesis de tipo histórico-crítico. Véase también G. Theissen, *Sociología del movimiento de Jesús* (Bilbao 1980); H. C. Kee, *Community of the New Age* (Londres 1977) 77-105.

(Mc 2,14; cf. 1,16-20). El apotegma polémico comprende un primer *logion:* «Quienes necesitan médico no son los sanos, sino los enfermos» (2,17a, es un proverbio conocido en todo el mundo helenístico de la época), después un segundo dicho en que Jesús define su misión: «No he venido a llamar a los justos, sino a los pecadores» (2,17b). El versículo 15 constituye evidentemente una sutura literaria, y el exegeta debe preguntarse cuál de los dos *logia* pertenecía originariamente al relato polémico primitivo, pues un apotegma sólo puede contener un dicho [26]. Aplicada al conjunto de los evangelios, esta técnica, ha permitido en cierto modo pasar por el tamiz todos los textos y distinguir los elementos redaccionales de los tomados de la tradición. Partiendo de estos datos básicos, el exegeta puede reconstruir la historia (literaria) de la tradición. Sin embargo, no debe precipitarse irreflexivamente y dar sólo crédito a los datos llamados tradicionales, como si los elementos redaccionales no tuvieran ningún valor. Un elemento tradicional no debe clasificarse *ipso facto* entre las palabras o los hechos «originarios» de Jesús; lo mismo se debe decir, en sentido contrario, de los elementos redaccionales. En este punto concreto, hay que evitar cuidadosamente la «amalgama» entre la historia literaria y el juicio sobre el valor histórico. Por lo demás, incluso un elemento considerado «puramente redaccional» tiene un interés histórico en su plano: el de la comunidad que lo ha producido.

¿Cómo plantear entonces el problema de la historia? Las diversas disciplinas y técnicas que acabamos de exponer sucintamente aportan ya resultados importantes; pero no abordan el problema de la historia en su especificidad. Antes de llegar a este punto concreto, es necesario recorrer aún una etapa: hay que precisar las características propias del género literario «evangelio» en su relación con la historia. Nosotros nos situaremos en el plano de la redacción final de los textos evangélicos *(Redaktionsgeschichte).* Las líneas que siguen se proponen, sobre todo, advertir al historiador de Jesús, creyente o no, que nunca podrá disociarse totalmente de la primera tradición eclesial, con

[26] A nuestro juicio, el *logion* de Mc 2,17b es «primitivo»: Jesús ha venido a llamar a los pecadores, es decir, a la clase socio-religiosa más impura de entre «el pueblo del país», ya de por sí sospechoso; el *logion* 2,17a reinterpreta moralmente, para uso de los destinatarios griegos de Marcos, esta toma de postura social de Jesús.

sus múltiples facetas, para enunciar el objeto de su investigación [27].

II. EL EVANGELIO Y LA HISTORIA

Desde hace varios decenios, los exegetas han advertido hasta qué punto el modo de examinar históricamente un documento varía según el «género literario» de la pieza en cuestión [28]. Antes de utilizar un relato en el plano histórico, es preciso saber, en la medida de lo posible, cómo se planteó el autor mismo del texto el problema de la historia. ¿Qué quiere decir exactamente en su obra escrita en aoristo, tiempo de la narración? ¿Cómo practica la «referencia»? Estas preguntas, pertenecientes a la «historia de la redacción», conservan siempre su validez, aunque el historiador moderno comprende mejor que el discernimiento objetivo de la intención de un autor es el producto no menos objetivo de su actividad historiadora; aunque advierte mejor que las diversas intenciones presentes en un relato son al mismo tiempo el reflejo del medio social en que tal relato se produjo. En una palabra, ¿querían los evangelistas hacer historia y cómo?

1. *Un evangelio*

Marcos escribió un *evangelio.* Según Willi Marxsen y otros, sería incluso el inventor de este género literario [29]. De hecho, la palabra griega *euaggelion,* en sentido de «buena nueva» de la salvación o de proclamación eficaz de la salvación, aparece sobre todo en Marcos (1,1.14; 8,35; 10,29; 13,10; 14,9). En su reescritura de Marcos, Lucas evita tal término. Ma-

[27] Cf. en particular A. Descamps, *L'approche des Synoptiques comme documents historiques:* «Ephemerides Theologicae Lovanienses» 46 (1970) 5-16, y *Portée christologique de la recherche historique sur Jésus,* en J. Dupont (ed.), *Jésus aux origines de la christologie* (París 1975) 23-45.

[28] La expresión «género literario», sin duda muy vaga, no implica de por sí un juicio de valor en materia histórica. ¡Incluso en el cuento humorístico de Jonás hay historia! Pero el historiador tiene que saber reconocer las modalidades de la historia en cuestión efectuando «el desplazamiento de la historia».

[29] W. Marxsen, *Der Evangelist Markus* (Gotinga 1959). Como reacción contra Bultmann, léase sobre todo C. H. Talbert, *What is a Gospel? The genre of the Canonical Gospels* (Filadelfia 1977).

teo sólo lo emplea en los pasajes en que sigue muy de cerca la trama de Marcos. Se trata sin duda de un término marcano que tiene alguna conexión con la tradicción paulina, pero interpretado a su manera. Porque en Pablo, la palabra *evangelio* no designa una obra literaria depositaria de la proclamación, sino la misma proclamación del apóstol, portador de salvación por Jesucristo (Rom 1,1-3). El evangelio paulino es la palabra eficaz que ahora otorga la salvación traída por Jesús resucitado. En Marcos, se trata del *texto* que conserva la proclamación —«comienzo del evangelio de Jesús» (Mc 1,1)— y que viene a ser una nueva Torá de la salvación (Gn 1,1: «Al comienzo»). Pero, mediante el texto leído en las comunidades dispersas, la palabra producirá de nuevo su impacto, transmitida todavía por el propio Cristo, pues la acción de la palabra continuada lo hace presente y visible. De hecho, Marcos no habla de Jesús en pasado, sino que lo «representa» en la actualidad de la vida comunitaria, concretamente en el contexto de la comida cristiana, lugar privilegiado de la palabra. Porque el Resucitado sigue congregando a su grupo en la «cena del Señor» (1 Cor 11,20); su presencia se hace visible en el acto mismo de la comida cristiana y en la palabra representativa —y podríamos decir «sacramental»— que constituye el evangelio.

Marcos escribe sobre todo en «presente histórico» (151 veces en Mc) y no en aoristo, el tiempo del «antaño». Este recurso estilístico, muy apropiado para producir una «impresión de realidad», procede de una convicción profunda: el Jesús «referido» en la palabra y las acciones del texto evangélico es el mismo que ahora nos reúne, nos habla y actúa. Más aún, el evangelista no se refiere propiamente al Jesús de antaño en un movimiento histórico que establecería una distancia con respecto a su objeto. Sigue más bien el movimiento inverso: la proclamación del Resucitado suscita «la anámnesis» de Jesús de Nazaret para expresar la actualidad de su presencia. Así como el grupo cristiano puede seguir reuniéndose y comiendo la «comida del Señor», porque el que los reunía antes de Pascua continúa estando presente en la comunidad reunida, así también la Iglesia puede seguir hablando de aquel que ella anuncia (el Cristo proclamado), al hablar del que anuncia (el Jesús que proclama). El evangelio es la proclamación anamnética de Jesús Señor. La proclamación del Señor hace que surja el pasado reencontrado por el presente y hace que el pasado brote en el presente. La anámnesis señala a la vez la distancia y la unidad radical de un [illegible] que pe-

DIOCESANO TEOLÓGICO PA

netra en el *hoy,* como la comida, que al mismo tiempo significa la muerte del Señor y expresa su presencia: «Cada vez que coméis de ese pan... proclamáis (en el presente) la muerte del Señor», el Ausente-presente de la resurrección (1 Cor 11,26). Como puede verse, el problema que tanto preocupa en nuestros días a la teología cristiana se halla ya en el núcleo de la primera proclamación, compendiada en una frase por el ángel del sepulcro vacío: «Jesús Nazareno, el crucificado, ha resucitado» (Mc 16,6). El *antes* y el *después* de Pascua están unidos en el mismo relato de la pasión. Y el ángel del final del libro de Marcos envía de nuevo al discípulo a Galilea, como al principio del libro, donde Jesús es «situado en el plano» de presente, como sugiere la imagen del verbo griego *anistèmi.* En ese sentido, el Evangelio de Marcos es su relato de resurrección. No contiene otros relatos. El *Jesús de la historia,* hecho así presente en el tiempo de la Iglesia, cobra literariamente vida en el *Cristo de la fe;* lo peor de todo sería separarlos, pues se destruiría la noción de evangelio.

2. *De la proclamación a la historia*

Sin duda, sería conveniente completar la exposición anterior con una serie de matizaciones basadas en un estudio más detenido del desarrollo literario de los evangelios. Si hubiera que resumirlo en pocas palabras, diríamos que la tradición pasó sucesivamente del evangelio-proclamación al evangelio-historia. En la primera comunidad congregada, los creyentes vivían la presencia de Jesús y lo oían hablar. Ahora bien, la presencia del Resucitado no puede expresarse sin el memorial de su muerte, pues la muerte de Jesús es precisamente la que hace brotar la palabra viva del Resucitado. La anámnesis cristiana versó ante todo sobre el relato de la pasión, no como recuerdo de un pasado, sino como relato del «paso» del profeta-mártir que ahora nos libera, a semejanza del «paso» del éxodo, es decir, de la Pascua. Jesús, el crucificado-resucitado, continúa hablando por medio de su portavoz, el apóstol y el profeta cristiano que proclama «en el Espíritu» las palabras siempre decisivas de su Señor. La anámnesis produce la palabra de hoy [30].

Pero poco a poco, surgen espacios que ponen en peligro esa misma palabra. Entonces, el doctor cristiano debe conservar los

[30] Este punto se volverá a tratar en el capítulo IX.

logia, envolverlos en su estuche narrativo [31], clasificarlos y almacenarlos en algunas agrupaciones que puedan facilitar el recuerdo del predicador. Es la labor de la *Didaché,* es decir, la enseñanza que conserva el *kerigma* y «teologiza» sobre él. ¿Es preciso decir que el historiador de hoy nunca puede aislar verdaderamente los *logia* del Señor como si no fueran producto de la anámnesis cristiana y objeto de la memoria de la Iglesia en función de la actualidad comunitaria? [32]. Y no se recordó todo: «Otras muchas cosas hizo Jesús que no han sido escritas en este libro», dirá san Juan (Jn 21,25).

En los umbrales de la segunda generación cristiana, cuando desaparecían los testigos de antaño y se cernía la tormenta sobre Jerusalén, la Iglesia tomó conciencia de que tenía ya «un pasado». De hecho, la historia no interviene más que en un segundo tiempo, cuando hay una ruptura —o un riesgo de ruptura— entre el acontecimiento de que se parte y el destinatario actual. Entonces, el evangelista recoge la aportación de los apóstoles y de los profetas, así como los materiales ya reunidos y meditados por los doctores, para expresar la *presencia continua* del Señor y, por tanto, la actualidad del itinerario cristiano. Si el evangelio no incluyera más que sentencias —como el *Evangelio según Tomás* descubierto en Nag'Hammâdi [33]—, la Iglesia sólo habría sido una escuela de filosofía: ¡habría olvidado a su Señor! Así, pues, para expresar la presencia del Señor, fue necesario un relato que englobara las palabras del Maestro (y no a la inversa). La imagen simbólica —la historia representada literariamente— de la presencia de ayer hacía visible al Ausente-

[31] En los apotegmas o sentencias marcadas, el relato no es con frecuencia más que la traducción narrativa del movimiento de la palabra recogida. El relato no es «inventado»: tiene como base la palabra que traduce visualmente. Véase un ejemplo en C. Perrot, *La lecture d'un texte évangélique. Essai méthodologique à partir de Marc 10,13-16,* en *Le point théologique* (París 1972) 51-130.

[32] Así, J. Jeremias se sitúa de entrada en el plano prepascual al estudiar los criterios de la «ipsissima vox Jesu» en *Abba* (Gotinga 1966) 145-152. B. Gerhardsson, *Memory and Manuscript* (Copenhague 1964) se sitúa también en el mismo plano al presentar a Jesús como a un rabino palestinense que habría hecho aprender de memoria a sus discípulos sus propias palabras. Pero en estas circunstancias, ¿tiene el evangelio necesidad del Resucitado para expresarse? ¿No elimina por completo el autor, so pretexto de recalcar la historicidad de los *logia,* la mediación eclesial?

[33] Cf. *supra* nota 6.

presente de la resurrección. Aquel cuya presencia en el Espíritu percibe la fe sigue dejándose ver, por encima de su ausencia sensible, a través del relato evangélico.

Por otra parte, las tensiones, ya vivas en la época de Pablo, dividían las comunidades. Sobre todo en las comunidades helenístico-cristianas, fue necesario escribir un relato-fundacional y, por tanto, una historia que utilizara la referencia que confería autenticidad al mensaje de salvación de tales comunidades. El evangelio-historia de Lucas, escrito «para que compruebes la solidez de las enseñanzas que has recibido» (Lc 1,4), desempeñará exactamente ese papel al final de un largo movimiento de la tradición evangélica. Pero el historiador moderno cometería un craso error si situara las buenas intenciones «historiadoras» de Lc 1,1-4 al comienzo de la producción evangélica. El historiador no perderá nada por eso, pues está seguro de que hace mejor historia con documentos que no pretendían hacerla. Debe respetar la especificidad de su documentación. Por otra parte, el hecho de escribir la historia certifica de suyo la ausencia de un pasado definitivamente muerto, aunque la magia del historiador entregue al presente el acontecimiento de ayer. En estas circunstancias, ¿cómo hubieran podido los primeros cristianos escribir la historia «muerta» de Jesús si estaban convencidos de que el Señor estaba vivo y presente entre ellos? [34]. Además, ¿no es profundamente ambiguo el movimiento del trabajo histórico? La historia califica y descalifica a la vez. Autentifica la identidad de un grupo comunitario; pero también corre el riesgo de enterrar al Señor de esta comunidad en un pasado ya muerto. El género «histórico» no era ciertamente el más adecuado para lanzar la proclamación cristiana. Pero al mismo tiempo, sin un enraizamiento en la historicidad, la fe naciente se habría diluido en el mito o, más tarde, en la gnosis, como las religiones de salvación del mundo helenístico.

3. *La referencia*

Pablo comprendió perfectamente este imperativo, al parecer contradictorio, que atraviesa el mensaje cristiano. Por una parte, no enraiza siempre el kerigma en su historicidad, frente

[34] En este tema ha insistido, sobre todo P.-M. Beaude, *Jésus oublié* (París 1977); íd., *Mort et mis par écrit:* «Christus» 93 (1977) 32-42; íd., *Mon origine:* «Christus» 98 (1978) 159-173.

a los docetismos nacientes; pero, por otra, no quiere recurrir a la historia. Como es sabido, se limita a recoger, sin describirlos, algunos datos esenciales de la vida de Jesús: Jesús «nació de mujer, se sometió a la ley» (Gál 4,4); es hijo de David (Rom 1,3); «el Señor, la noche en que iba a ser entregado, tomó un pan...» (1 Cor 11,23-25); fue crucificado, muerto y sepultado (1 Cor 2, 2.8; 15,3.4; Gál 2,20; 3,1; Flp 2,5). Además cita algunos dichos del Señor (1 Cor 7,10; 9,14; 1 Tes 4,15) [35]. Pablo refiere, pues, el acontecimiento de Jesús, con toda su crudeza, en el lenguaje de la cruz y en su designación insensata de mesías crucificado (1 Cor 1,18.23); pero no lo describe nunca, fuera del relato de la cena (1 Cor 11,23-25). ¿Por qué esa reticencia? ¿Cómo es que todas las cartas de Pablo transmiten el eco del mensaje salvífico atestiguado por los evangelios, pero sin hacer visible la persona del Salvador por medio de la imagen narrativa y simbólica? ¿Será posible expresar el acontecimiento de Jesús sin narrar su historia?

La extraña actitud del apóstol resulta aún más clara cuando se ve la decisión con que rechaza la referencia al pasado, incluido el Sinaí, es decir, la referencia a la revelación por excelencia. En 2 Cor 3,1-18, se niega a presentar el certificado de aptitud que algunos querrían verlo aducir. Su único certificado de aptitud es la comunidad cristiana en la actualidad de su vida: «*Vosotros sois* mi carta (de recomendación)» (2 Cor 3,2); en la frase siguiente, Pablo llega a desechar la escritura de las tablas de piedra sinaíticas en favor de la letra viva del Espíritu constituida por la comunidad de Corinto [36]. En 2 Cor 5,12, el apóstol rechaza cualquier tipo de recomendación frente a algunos de sus adversarios, «que presumen de apariencias y no de lo que hay dentro». En ellos hay un divorcio entre el ser y el parecer.

El punto aparece con mayor claridad aún en el célebre texto de 2 Cor 5,16, entendido en función del contexto [37]. Para el após-

[35] Sobre Pablo y Jesús, cf. sobre todo J. Blank, *Paulus and Jesus* (Munich 1968); D. L. Dungan, *The Sayings of Jesus in the Churches of Paul* (Filadelfia 1971); G. N. Stanton, *Jesus of Nazareth in the New Testament Preaching* (Cambridge 1974).

[36] Cf. C. Perrot, *Halakha juive et morale chrétienne: fonctionnement et références,* en P. de Surgy (ed), *Écriture et pratique chrétienne* (París 1978), 35-51, espec. 46-47.

[37] Sobre la exégesis de este texto difícil, véase en particular J. Dupont, *Gnosis* (Lovaina 1960), 180-186.

tol, la muerte y la resurrección de Jesús han cambiado todo, incluso nuestra manera de dirigirnos a Jesús. En Cristo muerto y resucitado, todos nosotros estamos ya muertos (5,14) y, por tanto, nosotros, los que vivimos, no debemos vivir para nosotros mismos —según el parecer antiguo—, sino para el que murió —en el ser nuevo—. Ni siquiera debemos conocer *como antes,* según un parecer que no tenga en cuenta a Cristo resucitado, y ello en el caso del propio Jesús: «Por consiguiente, nosotros ya no conocemos a nadie de forma humana (literalmente, *según la carne).* Si hemos conocido a Cristo según la carne, ahora no lo conocemos así» (2 Cor 5,16). Así, pues, en el caso del propio Jesús habría una distinción entre el ser y el parecer, de suerte que existiría una manera no cristiana de hablar de Cristo. Probablemente, los adversarios de Pablo se fundaban en una determinada manera de «exponer a Jesús» para justificar sus propias afirmaciones. El Jesús a que se referían algunos grupos judeocristianos, ese Jesús cuyas palabra y gestos recordaban, ¿no cuestionaba directamente el Cristo de Pablo y, por tanto, su opción misionera...? Pues bien, ese Jesús encuentra también un eco en los textos evangélicos, que recogen todo, incluso las contradicciones eclesiales. Recordemos, por ejemplo, Mt 5,18 «...no desaparecerá un solo acento de la ley». En parte, «la historia» estaba en contra de Pablo. Así, el apóstol impugna y rechaza el conocimiento «carnal *(kata sarka)*», el cual se sitúa en el plano de un «parecer» que proporcionaría una especie de «Jesús en sí», separado del kerigma cristiano, es decir, de su evangelio.

Es cierto que Pablo no rechaza la carne de Jesús clavada en la cruz. En sus escritos es fundamental la «referencia» al acontecimiento de la muerte de Jesús, pues la cruz constituye para él el soporte del tiempo que inaugura verdaderamente la historia. Por tanto, la proclamación paulina no está inmersa en lo intemporal. No obstante, para él no es decisiva la historia «de antes» del acontecimiento del paso pascual, porque su conservación podría legitimar «según la carne» un evangelio distinto del suyo. ¿Cabe imaginar por un momento la posibilidad de que el apóstol recoja en sus cartas una frase como ésta: «No vayáis a tierra de paganos ni entréis en la provincia de Samaría» (Mt 10,5)? Tal reacción por parte de Pablo manifiesta ya la conciencia de una cierta distancia entre el Jesús de antaño y la comunidad presente. Muestra también cómo el recurso a la historia se acentúa al compás de las polémicas entre grupos cristianos. Como puede verse, el problema siempre candente de la

relación entre el Jesús de la historia y el Cristo del kerigma —en definitiva, el problema de la referencia— se encuentra ya planteado en Pablo. Hablar de un «Jesús de la historia» es postular la existencia de una diferencia entre el pasado y el presente; es admitir un desajuste entre el Jesús «de antes» y la diversidad de las referencias a Jesús. Pablo no quiere entrar en ese juego, y serán los evangelistas los primeros en atreverse a reducir las diferencias. Esto constituye incluso una de las funciones que ha de desempeñar el género «evangelio» para mostrar la continuidad entre el *antes* y el *después* y para legitimar el *depués* mediante el *antes*.

Es preciso subrayar aún un punto importante. Dentro de los evangelios, el relato de la pasión es el único que presenta una secuencia de acontecimientos enmarcada en el tiempo, mientras que los bloques catequéticos que lo preceden responden a un género bastante diferente. La referencia a la historia no es exactamente la misma en los dos casos. Citemos también el ejemplo de los *Hechos de los Apóstoles* [38]. Lucas narra de forma continua la historia de Pablo, el apóstol fundador de las comunidades heleno-cristianas, en el llamado «ciclo de Pablo» (Hch 13 a 28). Pero antes de este relato continuo, Lucas, in el «ciclo de Pedro» (Hch 1 a 12), inserta el acto de la fundación de las Iglesias herederas de Pablo en la unidad cualificante del grupo de Jerusalén, y tal ciclo presenta una serie de cuadros generalmente yuxtapuestos. También en los evangelios es posible reconocer estos dos tipos de escritura: la una continua, la otra discontinua. El relato de la pasión, centrado en los acontecimientos y estructurado cronológicamente, es el pasaje fundante, mientras que los bloques de relatos y de discursos que lo preceden, más o menos yuxtapuestos, recogen la predicación cristiana *sobre* Jesús (con ayuda de las palabras y las obras de Jesús conservadas por la anámnesis comunitaria) para hacer de ella la predicación *de* Jesús. El relato de la pasión funda la existencia comunitaria, y la larga «introducción» que le precede permite a la Iglesia expresarse escuchando a su Señor; porque Jesús sigue hablando a su comunidad y, por ello, legitima la palabra de su iglesia pascual. Así, la referencia desempeña plenamente su papel: en su movimiento regresivo (vuelta al origen) autentica la palabra de salvación; en su movimiento recurrente (de Jesús

[38] Cf. C. Perrot, *Les Actes des Apôtres,* en *Introduction à la Bible* III/2 (París 1976) 265-266 y 287s.

a la comunidad), fundamenta la continuidad y la permanencia del grupo, así como su unidad, en la unicidad del acontecimiento fundador. Jesús era, pues, aquel que la verdadera Iglesia helénico-cristiana proclamaba en su hoy. Tal reacción era necesaria tanto frente a los entusiastas y los docetas, que diluían el mensaje de salvación en el mito intemporal de una religión helenista, como frente a los judeocristianos con pretensiones «carnales», que rechazaban en distinto grado al Jesús de la gran Iglesia y, por tanto, provocaban la fragmentación de las Iglesias.

Si nuestro análisis de la situación es correcto, el trabajo historiador deberá intentar ante todo descubrir la diversidad de las imágenes de Jesús existentes en los diferentes grupos cristianos. Paradójicamente, la eclosión de la fe primera en diversas representaciones, tan lamentable para la unidad eclesial cuando pierde su carácter «sinfónico», constituye para nosotros una nueva posibilidad histórica. Podremos valorar mejor la distancia entre el Jesús de la historia y el Cristo del kerigma o, más exactamente, entre las representaciones diversificadas de Jesús que el trabajo histórico de hoy permite reconstruir y las imágenes no menos diversificadas producidas por las primeras comunidades. En los restantes capítulos de nuestro trabajo seguiremos estas pistas, al menos en parte. Así haremos de algún modo lo que Pablo no quiso hacer. La historia es un desgarramiento[39].

III. ¿COMO HACER HISTORIA?

Como hemos señalado, varias disciplinas contribuyen a construir la obra histórica, desde los trabajos del lingüista hasta la reflexión de la «crítica redaccional» sobre el punto de vista y

[39] W. Pannenberg, *Esquisse d'une Christologie* (París 1971, trad. española: *Fundamentos de cristología,* Salamanca 1974) 22, escribe: «La fe guarda relación con lo que *fue* Jesús. Sólo a partir de ahí reconocemos lo que es para nosotros hoy y cómo es posible anunciarlo en la actualidad.» A nuestro juicio, el teólogo protestante Pannenberg cae en el error denunciado por Pablo cuando preconiza esa especie de arqueologismo de la fe, que en realidad cae en la trampa del mito de lo originario. Pero ¿no hacemos nosotros lo mismo? En cuanto tal, el exegeta-historiador no tiene que legitimar el acto de fe aun cuando su retrodicción histórica verse sobre el nacimiento histórico del acto comunitario de fe, y ello en un razonamiento siempre hipotético. Aunque no escapen a la crítica anterior, pueden leerse con provecho

el tipo de escritura de los evangelios. Ahora es preciso determinar la especificidad de la investigación histórica y mostrar cómo el exegeta-historiador urde la trama de su propio discurso. También aquí, los escollos son numerosos y las prácticas diversas. Comencemos por decir unas palabras sobre las «vidas de Jesús» de antaño y sobre los escollos de tal empresa; luego precisaremos cuál es la tarea actual [40].

1. *Las «vidas» de Jesús*

Las biografías «críticas» de Jesús comenzaron a aparecer hace sólo doscientos años, cuando Lessing publicó los papeles de H. S. Reimarus, *El designio de Jesús y de sus discípulos* (tr. franc. en 1778). La empresa era nueva y ponía de manifiesto el enorme desfase existente entre el hombre del «Siglo de las Luces» y un mundo hasta entonces inmerso en el texto «sagrado», considerado a partir de ese momento como objeto de una historia pasada. De una «historia sagrada» que justificaba la vida eclesial se quería pasar a «la historia verdadera», que la haría saltar en pedazos. El recurso a la referencia se emplea ahora al revés para acentuar las distancias y difuminar los valores del origen. Como ha señalado E. Trocmé, en este punto se siguieron dos caminos [41]:

a) Los historiadores de la primera época se situaron de entrada en el plano del referente, constituido por los acontecimientos y representado por el texto, para reconstruir psicológicamente «otra historia» de Jesús ahora despojada de cualquier interpretación fideísta. Así se restituirá la imagen perdida de la historia de Jesús, en la que aparecerán los «hechos brutos» sin su ganga interpretativa. Tal es el camino inaugurado por Reimarus, seguido por Ernest Renan en su *Vida de Jesús* (1863) y por otros muchos autores que se atuvieron rígidamente a los esquemas del historicismo. Entonces se produce un fenómeno curioso. El supuesto Jesús, vislumbrado a través de la pantalla del texto canónico, adopta la imagen de su historiador. Se convierte sucesivamente en un maestro de las luces, un genio romántico, un filósofo kantiano, un moralista más bien puritano, un

los trabajos de C. Duquoc, *Christologie,* I-II (París 1968 y 1972); W. Kasper, *Jesús el Cristo* (Salamanca 1975).

[40] Se encontrará una breve síntesis en W. Trilling, *Jésus devant l'histoire* (París 1963).

[41] E. Trocmé, *Jésus de Nazareth* (Neuchâtel 1971) 9-22.

paladín de la revolución social o un profeta que se equivoca al anunciar el fin de los tiempos. En un libro célebre, *Historia de la investigación sobre la vida de Jesús,* aparecido en 1906 [42], Albert Schweitzer diagnosticó perfectamente la enfermedad, sin que por eso la curara y sin señalar con suficiente claridad su origen. Porque, después de todo, cabe preguntar por qué tantos creyentes, y tantos no creyentes, sienten esa necesidad de modernizar la figura del Nazareno. ¿Qué hay en ese hombre para que proyectemos continuamente sobre él nuestras utopías?

A raíz de este trabajo magistral, aunque influido por las ideologías más diversas, los exegetas se hicieron más prudentes. Hubo literatos prestigiosos que continuaron escribiendo «vidas de Jesús» basadas en una armonización de los cuatro evangelios al margen de la crítica literaria. Sin embargo, se estaba iniciando un cambio. Los esfuerzos de toda una generación de historiadores y apologetas como M.-J. Lagrange, L. de Grandmaison y F. Prat terminaron por dar frutos. Aprovechando estas adquisiciones, Daniel-Rops escribió *Jesús en su tiempo* (1945) [43], obra muy estimable en su género. Se conocía ya mejor lo que había que evitar, hasta el punto de que se produjo una cierta paralización. ¿No era fácil escudarse en esta frase del padre Lagrange: «Los evangelios son la única vida de Jesús que se puede escribir. Lo único que queda por hacer es comprenderlos lo mejor posible»? [44] En resumen, basta el comentario literario, acompañado de consideraciones sobre la solidez de la tradición manuscrita, la autenticidad literaria de los documentos, el valor de los testigos oculares y la probidad de los evangelistas inspirados. La frase inicial de Lucas sobre la seriedad y la solidez de su información confirmaba ese razonamiento (Lc 1,1-3). Por

[42] A. Schweitzer, *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung* (Munich [7] 1966); sobre las vidas de Jesús «francesas», cf. J. G. H. Hoffmann, *Les vies de Jésus et le Jésus de l'histoire* (Upsala 1947). Entre las vidas «católicas» más recientes, citemos las de J. Guitton, *Jésus* (París 1957); trad. española: *Jesús* (Madrid [2] 1965) (el autor introduce la filosofía en la apologética); A. Nisin, *Histoire de Jésus* (París 1961) (el autor practica la crítica de la historia de las formas); H. Cousin, *Le Prophète assassiné* (París 1976) (el autor se sitúa bien en la perspectiva de la historia de la redacción). Por diversos motivos, se podrían citar otros libros: J. Potin, *Jésus, ses idées-son action* (París 1973); L. Boff, *Jesucristo y la liberación del hombre* (Madrid, Ed. Cristiandad, 1981) (en la perspectiva de la teología de la liberación).

[43] *Jésus en son temps* (París 1945).

[44] M.-J. Lagrange, *L'Évangile de Jésus-Christ* (París 1930) p. VI.

último, el «milagro» de la resurrección coronaba el conjunto de estas pruebas. Esta bella obra apologética contrarrestó eficazmente las reducciones racionalistas de comienzos de siglo; pero no pudo preparar suficientemente los espíritus para los nuevos estudios exegéticos que siguieron a las dos guerras mundiales [45].

Sobre la base de los métodos expuestos, muchos exegetas quisieron abrir un camino nuevo, intentando clasificar literariamente los diversos datos evangélicos. Así se admite sin dificultad una cierta distancia entre los hechos brutos y el texto evangélico, lugar de una interpretación fiel —*in fide*— [46]. También se admite que es imposible escribir una reconstrucción psicológica de Jesús, que esboce el desarrollo interior de su pensamiento a lo largo de su actividad. Sin embargo, los «residuos históricos» más o menos importantes no eliminados por la crítica literaria permitirían afirmar la identidad «sustancial» entre los acontecimientos de Jesús y la interpretación evangélica. Los adjetivos «sustancial» o «esencial» se emplean a menudo en este tipo de exégesis. Al examinarlos de cerca se descubre que no tienen mucho sentido; pero son útiles para indicar la problemática en que se sitúa un autor. Aquí hay que citar los nombres de J. Jeremias, conocido ante todo por sus numerosos trabajos sobre las parábolas de Jesús, y de C. H. Dodd, autor de *El fundador del cristianismo* [47], obra de gran éxito. Este tipo de exégesis remite siempre al lector a un nivel prepascual, es decir, a la autoconciencia de Jesús, como si tal reconstrucción del pasado fuera obvia o como si el historiador, partiendo de un punto neutro y del «lugar sin lugar» de su palabra, pudiera distinguir los hecho brutos y libres de cualquier interpretación. Pues bien, ¿no es falaz

[45] Cf., por ejemplo, L. de Grandmaison, *Jésus-Christ* (París 1928). La contra-apologética de un C. Guignebert, *Jésus* (1933), tampoco ha podido resistir la prueba. Con menos talento aún, los medios «racionalistas» franceses de hoy no consiguen liberarse del historicismo del siglo pasado.

[46] Si la disociación hecho bruto/interpretación es falaz, lo mismo ocurre con la oposición teología-historia, que algunos quieren imponer basándose en su concepción teológica e historicista de la historia (así G. Vermes). La misma oposición midrás/historia debe contemplarse con reservas; de hecho, las dos palabras (el hebreo *midrash* y el griego *istoria)* tienen el mismo significado original, el de búsqueda; cf. E. E. Urbach, *Halakhah and History,* en R. Hammerton Kelly (ed.), *Jews, Greeks and Christians* (Leiden 1976) 112-128.

[47] J. Jeremias, *Teología del Nuevo Testamento* (Salamanca 1974); C. H. Dodd, *The Founder of Christianity* (Londres 1972).

tal separación? Todo testimonio histórico interpreta la experiencia humana que evoca. También es preciso denunciar la trampa que encierra la distinción, bastante corriente, entre la historia «profana» y lo que se llama «historia de la salvación», sobre todo a partir de O. Cullmann. El apologeta poco escrupuloso, cuando tropieza con las dificultades que presenta un elemento, puede soslayarlas situándose en el plano «sobrenatural», en el nivel de la historia de salvación... Por suerte, tales confusiones son cada vez menos frecuentes.

b) El segundo camino seguido por la crítica consistió desde el comienzo en situarse en el plano de las ideas religiosas —tachadas frecuentemente de «mitológicas»— que aparecen en los evangelios. Este género fue iniciado por David Friedrich Strauss en 1835 [48]. Aquí se pone debajo del celemín el acontecimiento histórico en favor de una historia de las ideas y de los temas míticos, en continua degradación. Ahora se plantea abiertamente el problema del lenguaje, hasta el punto de que el lenguaje parece devorar el acontecimiento, que se diluye en la serie de las interpretaciones. Pronto se desembocó en la extraña negación de la existencia de Jesús, convertido en personaje mitológico. Es lo que ocurrió en Alemania, en tiempos de Strauss, con Bruno Bauer y en Francia con P. Alfaric y P.-L. Couchoud [49]. En una línea más moderada, se llegó luego a una especie de difuminación de la realidad histórica de Jesús, difuminación que tiene su paradigma en el Jesús de R. Bultmann (1926) [50]. En Bultmann, esta postura radical va acompañada de una legitimación teológica: el autor considera intolerable la idea de hacer de la historia el fundamento de la fe. Para él, la proclamación de la fe no exige más que una simple afirmación del hecho puro, del *dass* de la existencia de Jesús; no implica una descripción del *was,* de cómo se entendió su vida y su muerte. Sin embargo, el maestro de Marburgo muestra el vínculo existente entre el *anunciador* judío del reino y el *anunciado* de la comunidad cristiana, partiendo de las llamadas «palabras auténticas de Jesús»: a los dos los anima la misma llamada a la decisión radical. Este aspecto de la obra bultmaniana no debe pasarse por alto.

Sin embargo, tal posición podía desembocar en un nuevo

[48] D. F. Strauss, *Das Leben Jesu, kritisch bearbeitet,* 2 vols. (Tubinga 1835-36).

[49] P.-L. Couchoud, *Le mystère de Jésus* (París 1924).

[50] R. Bultmann, *Jésus* (París 1968).

docetismo. La reacción no se hizo esperar, ni siquiera entre los antiguos discípulos de Bultmann. En 1953, Ernst Käsemann [51] inicia el llamado movimiento posbultmaniano, que preconiza una nueva búsqueda del Jesús histórico [52]. Se afirma en primer lugar que la ruptura provocada por el acontecimiento pascual no es tan radical como imaginaba Bultmann. A esta crítica podríamos añadir la reflexión siguiente: para el historiador, las rupturas sólo existen como creaciones de su propio trabajo histórico. Bultmann confunde a menudo la investigación histórica con la afirmación teológica, que sí subraya la ruptura pascual. En definitiva, según los posbultmanianos es posible conocer de algún modo al Jesús prepascual partiendo de los elementos «sólidos» de la tradición: las parábolas, las antítesis del Sermón de la Montaña, los *logia* de Jesús sobre el reino, sobre Juan Bautista o sobre la expulsión de lo demonios. Esos elementos nos permiten descubrir la idea que Jesús tenía de sí mismo. Sus palabras más indiscutibles desvelan su concepción de la existencia. Y no sólo sus palabras, sino también sus obras, como precisa E. Fuchs [53]. Pero aquí no se consideran los hechos de Jesús en su singularidad, sino en cuanto revelan un determinado comportamiento general, por ejemplo, su comportamiento de exorcista. Ahora bien, este extraño comportamiento del Nazareno implica ya una cristología embrionaria. Así, pues, el historiador puede todavía verificar en parte las correspondencias entre la intención que animaba a Jesús en sus palabras y sus obras y el pensamiento que impregna el kerigma cristiano primitivo.

Tal toma de postura contribuyó notablemente al resurgimiento de la investigación histórica. Los exegetas católicos no fueron los últimos en agarrarse al cable. En particular, Heinz Schürmann, tras distinguir cuidadosamente las *ipsissima verba* (las palabras pronunciadas realmente por Jesús), los *ipsissima facta* (las obras

[51] E. Käsemann, *Das Problem des historischen Jesus:* «Zeitschrift für Theologie und Kirche» 51 (1954) 125-153; íd., *Sackgassen im Streit um den historischen Jesus,* en *Exegetische Versuche und Besinnungen* II (Gotinga 1964) 31-68; íd., *Die Neue Jesus Frage,* en J. Dupont (ed.), *Jésus aux origines de la Christologie* (Gembloux 1975) 47-57. Sobre Käsemann, véase sobre todo P. Gisel, *Vérité et histoire. La théologie dans la modernité: Ernst Käsemann* (París 1977). Cf. también la breve síntesis de M. Bouttier, *Du Christ de l'histoire au Jésus des Évangiles* (París 1969).

[52] Cf. J. M. Robinson, *The New Quest of the Historical Jesus* (Londres 1959).

[53] E. Fuchs, *Zur Frage nach dem historischen Jesus* (Tubinga 1960).

realizadas por él) e incluso la *ipsissima intentio* que animaba a Jesús, se sitúa a lo largo de todo su libro *¿Cómo vivió Jesús su muerte?,* en el plano del propio Jesús, en el crisol de su conciencia [54]. Semejante forma de valorar la intención de Jesús está estrechamente relacionada con el procedimiento empleado por la crítica redaccional *(Redaktiongeschichte),* la cual trata constantemente de descubrir la intención del autor en cada relato. Schürmann —y otros muchos antes y después que él— traslada esta búsqueda de la intención escriturística al nivel de los personajes del relato. Quiere poner de relieve todo el movimiento de «proexistencia» (existencia para) que impulsaba a Jesús en su compromiso por el Otro y por los otros. En este punto, el autor se inscribe en un amplio movimiento teológico de nuestro tiempo en el que el Jesús «revelador» interesa mucho más que el Jesús «revelado» de los títulos cristológicos: el que ha vivido hasta el extremo la comunicación de un amor gratuito resulta mucho más cautivador que Cristo en cuanto objeto de unas especulaciones nacidas de la fe.

Volviendo a Schürmann y a otros libros, profundamente espirituales, que quieren mostrar a Jesús en su modo de estar en el mundo, cabría preguntar si los autores no se dejan llevar por un cierto psicologismo [55]. Y sobre todo, ¿hasta qué punto es posible situarse así en el plano del «referente» perteneciente al campo de los acontecimientos, prestando a los personajes de los relatos evangélicos una conciencia de sí mismos que depende en gran medida de nuestros razonamientos modernos? Algunos exegetas-teólogos parecen tener como punto de mira penetrar mejor en la conciencia de Jesús, bien elevándola a lo más alto de la divinidad, tal como la confiesa la fe, bien declarando perentoriamente que Jesús no tenía conciencia de esa divinidad. No advierten que, con esa referencia suprema a la conciencia del Señor, no hacen otra cosa que disimular sus propias ideas sobre Jesús para que aparezcan ante los lectores revestidas de mayor autoridad. ¿Cómo podrían los lectores rebelarse contra esa persona y, por tanto, contra el exegeta que se la presenta? Gracias a Dios, las «conciencias de Jesús» varían según los autores, y eso exige que seamos más cautos en esta materia. Con la Iglesia y por la Iglesia, yo puedo llamar a Jesús mi Salvador, pero

[54] H. Schürmann, *Comment Jésus a-t-il vécu sa mort?* (París 1977).

[55] ¿Cómo no recomendar aquí el bello libro de J. Guillet, *Jesús devant sa vie et sa mort* (París 1971)?

no puedo usurpar su puesto. En el trabajo histórico, puedo expresar mi opinión sobre el hombre de Nazaret, pero no puedo arrancarle por la fuerza el misterio de su persona. Como hemos visto, las trampas son numerosas, y se corre constantemente el riesgo de caer en el historicismo. Pero ya es hora de que precisemos el sentido que damos a esta palabra, a pesar del temor que produce abordar en unas líneas un problema que desemboca en la cuestión siempre candente de la epistemología en materia histórica.

2. *Del historicismo a la historia* [56]

El historicismo es una corriente de pensamiento que difumina las distancias y provoca la confusión entre la historia representada literariamente en un texto narrativo y lo que sucedió o debió de suceder en el pasado. El lector de un relato, se sitúa —o se retrotrae— mentalmente, con toda naturalidad, en el plano de la historia representada, como si ésta fuera una simple transcripción de la realidad «extralingüística»: el texto vendría a ser un cristal transparente que permite filmar otra vez el «acontecimiento». Esta ilusión historicista es tan grande que el lector cree que está recreando verdaderamente el pasado: ha superado la distancia del tiempo; se siente de algún modo contemporáneo del objeto que examina. La ilusión puede afectar también incluso a quienes se declaran «antihistoricistas» (por ejemplo Bultmann). De hecho, tales autores descubren los fallos de una determinada representación literaria, y, en consecuencia, la declaran «falsa» o no histórica; pero lo hacen en nombre de una concepción que sigue siendo «historicista», es decir, en nombre de una concepción según la cual la historia «verdadera» debería ser un calco del acontecimiento. La ilusión afecta incluso a quienes pretenden distinguir entre los hechos brutos y las diversas interpretaciones, como si el relato verdadero tuviera que poner al lector en relación directa con los supuestos hechos brutos despojados de todo significado (¡que los transforma en acontecimientos!) [57]. El Jesús prepascual, que para algunos sería el «hecho bruto», contemplado antes de cualquier interpretación cre-

[56] Cf. especialmente M. Foucault, *L'archéologie du savoir* (París 1969); M. de Certeau, *L' écriture de l'histoire* (París 1975).

[57] Así, entre otros, G. Bornkamm, *Qui est Jésus de Nazareth?* (París 1971) 20-21.

yente o no creyente es también una creación del historicismo. Añadamos una observación importante. A menudo, los exegetas emplean las palabras «auténtico» o «inauténtico» de una manera equívoca. Dicen, por ejemplo, que tal palabra evangélica es auténtica. Pero ¿se trata de la autenticidad literaria o de la autenticidad histórica? Así, el lector sencillo, sobre la base de esa autenticidad declarada doctoralmente, pasa del acontecimiento narrado literariamente en un relato dado al nivel del «referente» perteneciente al campo de los acontecimientos, sin darse cuenta de que está cayendo en la trampa del historicismo.

En todos estos casos, se termina por eliminar la mediación lingüística. El mundo indiferenciado de «lo que sucede» no puede expresarse sin la palabra, que lo construye como «acontecimiento» y, por tanto, lo manifiesta en su diferencia significante. El mundo de lo que ha sucedido no puede expresarse sin la palabra que abstrae objetivamente y construye el acontecimiento, presentado como «pasado» por el propio juego de la enunciación. En los relatos llamados históricos, siempre tiene que haber un desajuste entre los relatos construidos literariamente y lo que sucedió, que está irremisiblemente muerto. No es que tales relatos deban considerarse como infrahistóricos: su dificultad suele obedecer más bien a que con frecuencia están demasiado impregnados de historia. Es un caso parecido al de las películas históricas que resumen en dos horas las imágenes demasiado variadas de una aventura auténtica. La película puede ser a la vez perfectamente objetiva por narrar un pasado insolayable (porque lo que se hizo no puede no haber sido hecho) y totalmente construida en función del historiador que la firma y del mundo en que éste vive. La «retrodicción» se logra cuando el lector-espectador se deja trasladar por la imagen al mundo mismo de la historia. Por su parte, el colega de nuestro cineasta-historiador reconoce, llegado el caso, el valor objetivo de esta retrodicción imaginaria; pero al mismo tiempo capta inmediatamente todos los «desplazamientos de la historia» que se acumulan en el episodio representado. Así, puede desmontar el film para distinguir mejor la historia tras la imagen de la historia. Pero no puede apreciar los desplazamientos efectuados como si él poseyera la historia antes de ser contada. Porque debe comenzar por salir de sí mismo y «descentrarse» [58]; debe tratar incansablemente de descu-

[58] Cf. S. Breton, *Histoire, Écriture, mort:* «Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques» 60 (1976) 610.

brir ese pasado irreductible. Sabe que nunca podrá tocarlo en su singularidad [59]; pero no por eso pierde la esperanza de distinguirlo y expresarlo: de distinguirlo como el signo de la diferencia o la señal del desajuste entre unas situaciones dadas; de expresarlo mediante una retrodicción nueva que muestre su significado. El acontecimiento es diferencia (es distinto *de*) penetrada de significado (está en relación con). Los dos movimientos esenciales del trabajo efectuado por el historiador encuentran aquí su razón profunda: la aparición de discontinuidades históricas es el instrumento por excelencia de la investigación, mientras que la retrodicción intenta incansablemente reducir las diferencias, rellenar los vacíos, conjurar las distancias con la continuidad del discurso histórico [60]. El lector podrá luego bajar por el cauce más o menos unificado de la historia que el historiador ha remontado con tanto trabajo.

¿Hasta qué punto puede aplicarse tal programa en el campo de nuestra investigación? Más aún, ¿hasta qué punto es teológicamente válido? La retrodicción histórica no restituye la vida, sino que certifica la muerte. La historia es una «resurrección del pasado», se decía muchas veces en el siglo XIX; hoy se dice más bien que «la historia es mortífera». ¿No es eso una razón más para sublevarse, con Pablo, contra una escritura pretenciosa de la historia de Jesús? De hecho, semejante argumentación teológica no hace sino excitar más la curiosidad historiadora. Si un R. Bultmann declara «ilegítima» la empresa de la historia, ¿qué historiador no intentará transgredir esa ley? [61].

3. *Criterios de historicidad*

El primer paso del historiador es descubrir diferencias. Los exegetas lo vislumbraron hace tiempo: durante los últimos veinte años se han publicado numerosos estudios sobre los criterios

[59] Así, P. Veyne, *Comment on écrit l'histoire* (París 1971) 43: «La historio no se interesa por la singularidad de los acontecimientos individuales, sino por su especificidad.»

[60] Citemos únicamente esta frase de M. de Certeau, *L'écriture de l'histoire* (París 1975) 102: «La representación escriturística es 'plena': colma o borra las lagunas que, por el contrario, constituyen el principio mismo de la búsqueda, siempre azuzada por la falta.»

[61] Citemos algunos trabajos sobre el problema de la historia: R. Aron, *Introduction à la philosophie de l'histoire* (París 1948); H.-I. Marrou, *De la connaissance historique* (París 1954); J. Hours, *Valeur de l'histoire* (París

de discernimiento que permiten identificar las palabras y los hechos «auténticos» de Jesús. El problema era cómo establecer una distinción segura entre las palabras originales de Jesús de Nazaret y las palabras creadas por la comunidad pascual o por los evangelistas y puestas luego en labios de Jesús. Recordemos, por ejemplo, la formulación actual de los anuncios de la pasión que se leen en Mc 8,31s; 9,31 y 10,33-34 [62]. Según E. Käsemann, el principio fundamental de tal catalogación es la diferencia o desemejanza con el entorno judío, por una parte, y con el pensamiento y la práctica cristiana, por otra. «En cierto sentido, sólo pisamos tierra firme en un caso: cuando una tradición, por los motivos que sean, no puede deducirse del judaísmo ni atribuirse a la cristiandad primitiva y, sobre todo, cuando el judeocristianismo ha mitigado por demasiado audaz o ha retocado la tradición que había recibido» [63]. Tal criterio permitiría efectivamente distinguir todo un conjunto de datos considerados como irreductibles. Pensemos, por ejemplo, en determinados dicho de Jesús contra la ley de Moisés: así las antítesis de Mt 5,31-42. Añadamos las palabras «difíciles» que se leen en Mc 10,1 («¿por qué me llamáis bueno?») o 13,32 («ni el hijo»), que parecen reducir a Jesús a la categoría de simple hombre, por no hablar del asombroso *amén* de Jesús, que no tiene ningún paralelo ni en la Escritura ni en el lenguaje comunitario: «En verdad, en verdad os digo» (Jn 1,51; Mt 5,18, etc.). La respuesta *amén* que acompañaba la plegaria judía se convierte aquí en elemento relevante del código fático para introducir un discurso decisivo o performativo. En cuanto a la expresión familiar *Abba,* situada sobre todo en un contexto de oración, su singularidad es tan grande que implica toda una cristología por la situación única de este hijo con respecto al Padre.

A este principio crítico fundamental, muchos autores quieren añadir otros criterios. Así, entre los datos llamados auténticos figurarían: 1) los elementos que constrastan o están en contradicción con el pensamiento y la práctica del judaísmo; 2) los elementos que no se pueden atribuir a la Iglesia y que no pa-

1954); H.-G. Gadamer, *Verdad y método* (Salamanca 1977); P. Ricoeur, *Histoire et vérité* (París 1966); P. Salmon, *Histoire et critique* (Bruselas 1969); P. Fruchon, *Existence humaine et Révélation. Essais d'herméneutique* (París 1976). Cf. también las obras mencionadas en las notas anteriores.

[62] Véase, por ejemplo, M. Bastin, *Jésus devant sa Passion* (París 1976).

[63] E. Käsemann, *Essais exégétiques,* 164.

recen iluminados directamente por la fe pascual; 3) los elementos de cuño arameo, con ese estilo oriental que sería característico de Jesús: la «pasiva divina», los paralelismos antitéticos, los juegos de palabras, los ritmos y asonancias; 4) los datos recogidos en diversas fuentes escritas o tradiciones orales que forman en consecuencia un haz de testimonios múltiples, provenientes de comunidades cultural y geográficamente distintas; por ejemplo, Marcos y la tradición Q; 5) por último, se añade muchas veces, que todos los elementos aceptados como de Jesús deben tener entre sí una cierta coherencia: las palabras y las obras de Jesús deben evocarse de algún modo unas a otras, ajustarse entre sí. Así, pues, estos criterios, en particular el de la diferencia y el de la coherencia, permitirían detectar algunas características del pensamiento y la conducta de Jesús. En un artículo interesante, F. Hahn enumera varias características relativas al último punto[64]. Por ejemplo: la actitud muchas veces conflictiva de Jesús, la novedad o la extrañeza de sus hechos, la radicalidad de su llamamiento, la insistencia en el puesto y el sentido que se debe dar a su persona. En los capítulos siguientes desarrollaremos algunos de estos puntos.

Sin embargo, tal multiplicidad de criterios no deja de plantear problemas. ¿Es oportuno mezclar tan indiscriminadamente indicios relacionados con diversas disciplinas, desde el estudio de la lengua hasta el descubrimiento de la historia literaria de un texto, cuando ninguna de esas disciplinas permite en rigor expresar «la historia»? Reconocer el sustrato arameo de un *logion* sólo permite remontarse al estadio de una tradición de lengua aramea. La multiplicidad de testimonios literarios sólo orienta la mirada hacia la unidad (posible) de una tradición anterior. Pero en ninguno de los dos casos queda demostrada la autenticidad histórica. De hecho cabe preguntar si la tendencia subyacente a este deseo de enraizar una palabra o un hecho concreto en la autenticidad del acontecimiento «singular» no está íntimamente relacionada con el historicismo. ¿No se deja llevar el exegeta por la ilusión referencial que lo sitúa directamente en el plano de Jesús para que escuche de nuevo su *ipsissima vox,* recortada directamente por la tijera exegética? Esta nueva forma de fundamentalismo es muy frecuente en ciertos cristianos que, a diferencia de Pablo, no toman su primera referencia de la Iglesia de

[64] F. Hahn, *Methodologische Überlegungen zur Rückfrage nach Jesus,* en K. Kertelge (ed.), *Rückfrage nach Jesus* (Friburgo 1976) 11-77.

hoy, sino del ayer de un libro original. En una palabra, semejante multiplicación anárquica y, a menudo, repetitiva de los criterios plantea numerosas cuestiones, pues el número de criterios no sirve para librar al lector de su inquietud en materia de historicidad. Y cuando el exegeta, al final de su argumentación, llega a afirmaciones como ésta: «El peso de la prueba corresponde ahora a quienes creen todavía (*o* no creen) en la autenticidad», no ha avanzado nada [65]. Semejante discurso de autoridad no tiene nada que ver con la exégesis y la historia.

A nuestro juicio, sólo el principio crítico de Käsemann se puede mantener sin restricción. Los otros criterios son sin duda interesantes, sobre todo para la historia literaria, antes de desempeñar su papel en la retrodicción histórica. El exegeta parte de los estadios tradicionales más antiguos, detectados gracias a un análisis literario de tipo diacrónico. A partir de estos primeros testimonios que nos han dejado las diversas comunidades nacientes, podrá presentar mejor al Señor que ellas recordaban en su anámnesis. El criterio de la coherencia o de la convergencia desempeña también un papel esencial en el segundo movimiento del trabajo del historiador: por tener un valor de síntesis, asegura «el acierto» de su razonamiento. Sirve de contraprueba; como dice W. G. Kümmel, «el control decisivo de la exactitud (de los conocimientos) no puede ser más que éste: mostrar que la ordenación de las diferentes tradiciones así recuperadas da una imagen de Jesús y de su predicación que, históricamente, es comprensible y forma un todo coherente y, al mismo tiempo, hace inteligible el desarrollo de la cristiandad primitiva» [66].

El primer instrumento de la investigación sigue siendo, pues, la diferencia. Más concretamente: el criterio de la desemejanza es el de la exégesis histórica; el criterio de la coherencia es el de la diégesis historiadora, es decir, la retrodicción del historiador. Es cierto que esto causa extrañeza a algunos autores. El principio crítico de Käsemann, ¿no encierra el riesgo de estrechar y de deformar la realidad histórica? Así, H. Schürmann declara: «El principio de catalogación sólo puede dar una imagen deformada de Jesús, un Jesús 'completamente distinto', que no tendría ningún contacto con el entorno judío a que pertenecía

[65] Cf., por ejemplo, H. K. McArthur, en *In Search of the Historical Jesus* (Londres 1970).

[66] W. G. Kümmel, *Die Theologie des Neuen Testaments nach seinen Hauptzeugen* (Gotinga 1972) 24.

(cosa inquietante desde el punto de vista psiquiátrico), y que no habría desencadenado movimiento histórico alguno (cosa absolutamente increíble en el plano de la historia)»[67]. Este autor parece no haber comprendido bien que el principio en cuestión tiene esencialmente un interés «heurístico», en el ámbito de la búsqueda. No permite repetir la historia ni comprobar la singularidad de *una* palabra o *de* un hecho en cuanto acontecimientos. Tampoco permite invalidar a priori toda «la historia», como si lo que no cabe en este lecho de Procusta tuviera que ser declarado «inauténtico». De hecho, como instrumento de trabajo, cumple una función gracias a la documentación sobre el judaísmo del siglo I y sobre los primeros grupos cristianos, pese a las lagunas existentes. Pero ¿no surge primariamente la historia de los fallos de nuestro conocimiento y se expresa en un discurso que intenta continuamente llenar lagunas? Empleando el vocabulario de Pierre Grelot, cabría decir también que tal criterio permite distinguir «la historicidad» de un elemento dado, sin prejuzgar en manera alguna su «historialidad», en el campo inmenso de lo que ha sucedido efectivamente[68]. Dentro de un milenio, ¿qué quedará de nuestra civilización del siglo XX para poder probar su historicidad? Pero ¿no intentarán todas las exposiciones de los historiadores explicar su sentido en el nivel de «la historialidad»?

Hay algo más importante: en el principio de Käsemann es preciso distinguir netamente dos puntos que no se sitúan en el mismo plano. Por una parte, hay que considerar a la vez la relación de Jesús con el judaísmo (con los fariseos, los baptistas, etc.) y la distancia, es decir, la ruptura operada por él. El criterio de la diferencia se emplea aquí en la contemporaneidad de un mismo espacio, el de Palestina. Por otra parte, hay que valorar a la vez la relación de continuidad o de discontinuidad entre el tiempo de Jesús y el de las comunidades que lo confiesan. La diferencia se verifica ahora en el tiempo. Pero no se trata de situarse primero en el nivel del Jesús prepascual y luego en el

[67] H. Schürmann, *Comment Jésus a-t-il vécu sa mort?* (París 1977) 30; cf. también M. D. Hooker, *Christology and Methodology:* «New Testament Studies» 17 (1972) 480-487.

[68] Cf. P. Grelot, *L'historien devant la résurrection du Christ:* «Revue d'Histoire de la Spiritualité» 48 (1972) 249s.; *La pratique de la méthode historique en exégèse biblique,* en *Lectures actuelles de la Bible:* «Les Quatre Fleuves» 7 (1977) 32-34.

plano eclesial: tal paso podría ser ilusorio. Recordemos, por ejemplo, que los *logia* de Jesús sólo son reconocidos como tales y aceptados en el corpus evangélico porque los profetas cristianos, o los otros ministros de la palabra, los han repetido y proclamado *in spiritu* en la comunidad pascual. Lo mismo sucede con los hechos de Jesús, recordados en la anámnesis cristiana en función de la situación comunitaria. Nada escapa a la Iglesia. Por tanto, debemos situarnos ante todo en el nivel de los primeros grupos confesantes, con su diversidad y su articulación sobre ministros responsables; luego debemos ver cómo las comunidades, en su anámnesis de Jesús fundada en el testimonio, han sabido expresar la distancia que las separaba del maestro de Nazaret y del mensajero del reinado de Dios. De hecho, lo que vale para el uno no vale de la misma forma para el otro. La conciencia que la Iglesia tenía de su alteridad y de su diferencia con respecto a Jesús es para nosotros uno de los signos más importantes de su historicidad [69]. ¿Hasta qué punto la Iglesia se separó de la concepción del bautismo procedente de Juan y de Jesús? ¿De qué manera siguió a Jesús, el profeta escatológico, aun rectificando el movimiento iniciado durante su vida pública, tal como ella la recordaba a la luz de Pascua? ¿Por qué la Iglesia no invocó a Jesús con el título de Hijo del hombre, pese a que ella misma puso continuamente esta asombrosa expresión en labios de su maestro? ¿Por qué, en cambio, recurrió al título de Mesías (= Cristo), cuando recordaba al mismo tiempo las reticencias de Jesús frente a ese título? En todos los casos hay una distancia, y de esa distancia nació la Iglesia [70].

[69] Destaca bien este punto F. Lentzen-Deis, *Kriterien für die Beurteilung der Jesusüberlieferung in den Evangelien,* en K. Kertelge (ed.), *Rückfrage nach Jesus* (Friburgo 1974) 78-117.

[70] Mencionemos algunos otros estudios sobre los criterios: B. Rigaux, *L'historicité de Jésus devant l'exégèse récente:* «Revue Biblique» 68 (1958) 481-552; N. Perrin, *Rediscovering the Teaching of Jesus* (Londres 1967) 38-49; D. G. A. Calvert, *An Examination of the Criteria for distinguishing the authentic Words of Jesus:* «New Testament Studies» 18 (1972) 209-218; D. Lührmann, *Die Frage nach Kriterien für ursprüngliche Jesusworte —eine Problemskizze,* en J. Dupont (ed.), *Jésus aux origines de la christologie* (Gembloux 1975) 59-72; cf. Léon-Dufour en la misma obra, *Jesús devant sa mort,* 143-144; F. Lambiasi, *L'autenticità storica dei Vangeli. Studio di criteriologia* (Bolonia 1976); K. Grayston, *Jesus: The Historical Question:* «Downside Review» 95 (1977) 254-270; R. Latourelle, *L'accès à Jésus par*

4. *La retrodicción o el razonamiento histórico*

El historiador no puede contentarse con hacer una lista de rupturas y desajustes. Tiene que comprometerse en un dicurso histórico que describa la experiencia acaecida sin pretender fotografiarla en su singularidad de acontecimiento. El historiador debe arriesgarse a escribir un estudio sobre Jesús librándose del complejo schweitzeriano, que se encuentra todavía bajo el signo del historicismo. Sin duda «abstrae» objetivamente la historia; construye su discurso en función de lo que es él mismo, del mundo en que vive, del porvenir que él abre mediante ese pasado traído al presente. La retrodicción es un trabajo interpretativo, una «hermenéutica» que toma de la distancia temporal el secreto de su productividad. El discurso del historiador no puede librarse de su propia «historicidad»; pero esto no condena una búsqueda que siempre quiere ser más objetiva, aun reconociendo sus límites y su carácter falible.

Los instrumentos de tal retrodicción son múltiples. Como el hermeneuta o el teólogo, el historiador es el hombre de la unidad en un razonamiento que teje lazos de unidad entre todas las disciplinas antes señaladas. Sin embargo, no es el hombre de las nivelaciones, ya que la historia es la ciencia de las distancias y cuestiona continuamente sus propias síntesis, cualesquiera que sean. Porque el historiador debe hacer un discurso coherente en función de las constantes halladas, de los modelos que se propone, de las constantes lingüísticas, sociológicas y de otro tipo (el hombre continúa siendo hombre se encuentre donde se encuentre); en función también de esa finalidad a posteriori, que organiza los materiales a la luz del término de la historia. Al mismo tiempo, debe desconfiar siempre de las sistematizaciones en que el principio de causalidad elimine las incoherencias y las discontinuidades del acontecimiento, siempre singular.

les évangiles (París 1978) 215-239; D. L. Mealand, *The Dissimilarity Test:* «Scottisch Journal of Theology» 31 (1978) 41-50.

Citaremos algunas compilaciones de artículos sobre Jesús y la historia: C. E. Braeten-R. A. Harrisville (eds.), *The Historical Jesus and the Kerygmatic Christ* (Nashville 1964); K. Kertelge (ed.), *Rückfrage nach Jesus* (Friburgo 1974); H. K. McArthur (ed.), *In Search of the Historical Jesus* (Londres 1970); G. Aulen, *Jesus in Contemporary Historical Research* (Londres 1976). Una síntesis de las principales conclusiones de la crítica histórica puede verse en H. Leroy, *Jesus, Überlieferung und Deutung* (Darmstadt 1978).

Su razonamiento busca siempre más lógica, pero su investigación rompe incesantemente esa lógica. En el caso de Jesús, este punto es importante, porque el historiador se encuentra ante una figura eminentemente paradójica.

Cuando el historiador trabaja en el campo evangélico, tiene que respetar las etapas, en particular tres de ellas: 1) Cada evangelio debe ser considerado en sí mismo, en tanto que es ya, como tal, un documento histórico: cuando refiere una práctica determinada —los hechos y los gestos de Jesús—, el texto refleja una práctica comunitaria históricamente identificada, antes de invitar al lector, en el acto mismo de su lectura, a construir su propia historia en función de esa práctica. 2) Todo corpus literario debe ser considerado, además, diacrónicamente, en su historia literaria: así se descubrirá la efervescente historia de las Iglesias, transmisoras de un texto en gestación al que poco a poco van dando forma varios autores responsables. 3) Por último, el historiador podrá con todas las precauciones necesarias, presentar a su vez a Jesús, pero sin olvidarse nunca de la comunidad pascual, la cual le permite elaborar su discurso.

En los capítulos siguientes nos situaremos de entrada en este tercer nivel, pues los dos primeros han sido ya objeto de numerosos estudios en los que, evidentemente, nos apoyaremos. En la medida de lo posible —y la realización suele estar muy lejos de las buenas intenciones—, intentaremos presentar a Jesús no primariamente a partir de sus títulos ni de sus palabras, sino a la luz de sus gestos y sus hechos decisivos. Nos fijaremos especialmente en el «obrar» que distingue y diferencia a Jesús, pero sin olvidar las palabras que desvelan el sentido de su comportamiento. Pero nos limitaremos a algunos sectores y excluiremos, incluso, el gesto histórico por excelencia de Jesús: su muerte. No intentaremos demostrar la historicidad de ningún episodio de la vida de Jesús considerado en particular. En el plano del acontecimiento tomado en su singularidad, el trabajo del historiador resulta la mayoría de las veces imposible de realizar, exceptuado el acontecimiento de la muerte de Jesús. De ordinario, nos colocaremos en la perspectiva de los conjuntos; esto nos obligará más de una vez a resumir brevemente informes voluminosos. La historia, la retrodicción, es síntesis. Por otra parte, procuraremos siempre no situarnos directamente en el nivel del propio Jesús, en el ámbito de su conciencia. ¿Hay que decirlo? Esta toma de postura fundamental exige toda una ascesis. Es difícil no dejarse llevar por el espejismo de un discurso histórico en el

que Jesús se expresara a sí mismo. Pero el compromiso de no ceder en este punto permite, a nuestro juicio, renovar el discurso para desembocar en un verdadero «desplazamiento de la historia». Sin embargo, no pretendemos eliminar cualquier «reconstrucción» histórica: a pesar de sus artificios, tal reconstrucción conserva su valor, pues permite al historiador comprobar la coherencia de su razonamiento. Por tanto, es necesario volver a escribir vidas de Jesús, aun reconociendo de antemano los límites de tal empresa, así como sus peligros. Por lo demás, si el exegeta llegara a realizarlo perfectamente, ese trabajo lo colocaría de algún modo en una situación de espectador ante el acontecimiento de Jesús: estaría así en la ambigua postura en que se encontraban las muchedumbres que rodeaban al profeta de Galilea, en una palabra, en el umbral de la aceptación o del rechazo. Pero ¿no es tal vez ése el motivo poderoso que induce a trabajar al historiador cristiano? Captar su fe tal como se encontraba en el estado primitivo. ¿No es ésa su utopía y, por tanto, lo que lo abre a la palabra?

* * *

Tras unas breves consideraciones sobre el tiempo y el espacio de la actividad de Jesús, la retrodicción que sigue abarca dos grandes momentos estrechamente relacionados: el primero versará sobre Jesús y los movimientos judíos de su tiempo; el segundo, sobre Jesús como profeta del reinado de Dios. En el primer momento (segunda parte), veremos, en una apretada síntesis, cómo la comunidad judeocristiana quiso, en su anámnesis, situar a Jesús en relación con el mundo que lo rodeaba, en su continuidad y discontinuidad a la vez. La trama de esa relación ambigua presenta a Jesús precisamente en su paso histórico, donde la comunidad lo descubre unido a su entorno y desarraigado de él. En un segundo momento (tercera parte) estudiaremos varias representaciones judeocristianas que presentan contradictoriamente a Jesús como el profeta de una salvación ya activa en su persona y como el profeta de una salvación todavía por venir. Ahora se trata de la ambigua relación de Jesús con el tiempo. La anámnesis cristiana distingue, pues, a su Señor en el desarraigo de su espacio cultural y en el cambio de los tiempos. Así, mediante esas rupturas y esa inversión completa, es como resonaba en la memoria comunitaria el paso de Jesús en cuanto acontecimiento. La Iglesia, con sus apóstoles y sus testigos, con sus pro-

fetas y sus doctores, expresaba el acontecimiento de Jesús, pero sin cerrar nunca su historia, que quedaba siempre más allá de lo que ella podía decir al respecto. Aquel a quien ella presentaba históricamente para confesarlo era siempre distinto en su persona, su palabra y su gesto. Porque la experiencia histórica de la primera comunidad cristiana fue, a fin de cuentas, la de una alteridad radical. Pablo lo expresó lapidariamente: «Nosotros predicamos un Mesías crucificado, escándalo para los judíos y locura para los paganos» (1 Cor 1,23). ¿Cómo podría el trabajo del historiador sustraerse a esa necesidad?

CAPITULO II

JESUS EN EL ENTORNO Y EN EL TIEMPO

Antes de comenzar su trabajo, el historiador debe delimitar el campo de su historia en el espacio y el tiempo. ¿Dónde y cuándo desarrolló Jesús su actividad? ¿Hasta qué punto es posible en este terreno apoyarse en datos sólidos? Las líneas que siguen quieren ofrecer sintéticamente las principales piezas del sumario, pero sin exponer el arsenal técnico que permitiría justificarlas por completo. Trataremos sólo de fijar a grandes rasgos el marco geográfico y cronológico de la actividad de Jesús para establecer las fronteras que no se deben ignorar, así como la libertad del historiador dentro de estos amplios márgenes. Si hubiera que resumir en pocas palabras el argumento del capítulo, diríamos lo siguiente: Jesús murió bajo Poncio Pilato, muy probablemente el año 30. Su nacimiento debe situarse probablemente poco antes de la muerte de Herodes el Grande, es decir, antes del año 4 anterior a nuestra era. No es tan fácil determinar con seguridad el tiempo de su actividad itinerante, si bien disponemos de un dato cierto: Jesús comenzó su ministerio después de Juan Bautista, si es que no actuó con él durante un tiempo, al parecer bastante breve. El comienzo de tal actividad puede situarse en el año 27 de nuestra era. Jesús salió de Nazaret, y terminó su misión en el Gólgota, en Jerusalén. Galilea fue sin duda el lugar privilegiado de su actividad, pero no debemos olvidar sus viajes a los confines paganos de Israel ni, sobre todo, su ministerio en Jerusalén durante los años de su actividad itinerante, y no sólo durante la última semana de su vida, como podría sugerir la presentación de Marcos. Todos estos puntos son conocidos. Pero junto a los datos históricamente ciertos, o casi, hay numerosas zonas oscuras. Nosotros estudiaremos, sobre todo, el problema cronológico [1].

[1] Sobre la cronología, cf. en particular M. Goguel, *Jésus* (París 1950) 160-190; J. Blinzler, *Le procès de Jésus* (París 1961) 90-112; X. Léon-Dufour, *Los Evangelios y la historia de Jesús* (Madrid, Ed. Cristiandad,

I. UNA VIDA Y UNA MUERTE SITUADAS EN EL TIEMPO

1. Actualmente hay un amplio acuerdo sobre la *fecha de la muerte* de Jesús: Jesús murió bajo el prefecto Poncio Pilato el año 30 de nuestra era, concretamente el 7 de abril de ese año. ¿Cómo se obtiene una fecha tan precisa? Según Mc 15,42 y Jn 19, 31, Jesús murió en viernes. Según la tradición joánica (Jn 18,28; 19,14), era el «día de la Preparación», es decir, el 14 del mes de Nisán (marzo-abril). Aquel día, a partir de las dos y media de la tarde aproximadamente, eran sacrificados los corderos pascuales que se iban a comer al atardecer, cuando la primera estrella señalara el comienzo de la fiesta de Pascua y, por tanto, el comienzo del 15 de Nisán [2]. Jesús murió antes de la Pascua, en el momento en que los corderos de la comida pascual eran inmolados en gran número en el atrio del templo. Así se comprenden las palabras de Pablo: «Cristo, nuestra Pascua, ha sido inmolado; ahora a celebrar la fiesta, pero no con levadura del pasado» (1 Cor 5,7). El es el cordero del sacrificio (cf. Jn 19,36). Los cálculos astronómicos permiten precisar cuándo el 14 de Nisán cayó efectivamente en viernes. Tales cálculos permiten descartar los años 28, 29 y 32, en los que es imposible esa coincidencia. De acuerdo con esos mismos cálculos la fecha del 7 de abril del año 30 es la más probable; también es posible la del viernes 3 de abril del año 33.

Sin embargo, hay un dato que complica el problema: según los evangelios de Marcos (14,12) y Lucas (22,8.11.15), Jesús habría comido la Pascua durante la cena del jueves por la tarde —o, más exactamente, después de que la primera estrella inaugurara el viernes 15 de Nisán— y habría muerto el viernes en plena fiesta pascual. Así, pues, la cronología sinóptica no concuerda con la de Juan: hay un día de diferencia. Pese a los numerosos intentos de conciliar estas tradiciones divergentes, no se ha llegado a una solución totalmente convincente [3]. La exégesis actual se in-

1982); J. Finegan, *Handbook of Biblical Chronology* (Princeton 1964); S. Docks, *Chronologie néotestamentaire et vie de l'Eglise primitive* (Duculot 1976); lamentablemente, el autor mezcla a algunas consideraciones interesantes numerosas conjeturas fundadas en una lectura historicista de los evangelios. R. Jewett, *Dating Paul's Life* (Londres 1979).

[2] La Pascua judía dura siete días, del 15 al 21 de Nisán; los días se cuentan a partir de la primera estrella vespertina.

[3] Señalemos particularmente la tesis de Annie Jaubert, *La date de la Cène* (París 1957). En tiempos de Jesús había dos calendarios: el calen-

clina más bien por la cronología joánica, porque las normas jurídicas de la época impedían, según parece, condenar y crucificar a un reo una vez comenzada la fiesta pascual. Así lo sugiere también la reacción de la muchedumbre en Mc 14,2: «durante las fiestas no». Pero en ese caso, la cena no habría sido un banquete propiamente pascual ni habría incluido comer el cordero. Por lo demás, los evangelios no aluden al cordero en el contexto de la cena. Es cierto que se habla de «comer la Pascua» (Mc 14,12); pero ¿hasta qué punto ha «historizado» la tradición sinóptica el simbolismo pascual de la última cena de Jesús? Convertida en cena del «paso» (= Pascua) y de la liberación cristiana, el motivo teológico habría llevado a asignarle esta datación. En todo caso, hay que elegir entre Juan y lo sinópticos. Nosotros optamos por la cronología joánica y situamos la muerte de Jesús en el año 30 de nuestra era, es decir, en la fecha más probable desde el punto de vista astronómico. El cálculo astronómico no corrobora en la misma medida la aparente cronología de los sinópticos, que postula la coincidencia de un viernes con un 15 de Nisán (¿el 27 de abril del 31?) [4].

2. Lucas indica cuándo *comenzó el ministerio* de Jesús: «El

dario lunar, entonces oficial, según el cual la comida pascual se celebraba al atardecer del 14 de Nisán (= 15 de Nisán), y un calendario solar, aceptado en Qumrán, según el cual la Pascua se celebraría todos los años el martes por la tarde (= al miércoles). Por tanto, Jesús habría comido la Pascua la tarde del martes santo (¿así en los sinópticos?) y habría sido crucificado la víspera de la Pascua (así Juan). Esta hipótesis apenas ha tenido aceptación. La adopción de un calendario solar por parte de Jesús implicaría en él alguna afinidad con el esenismo, cosa que refutaremos en el capítulo siguiente. Por otra parte, no se ve cómo los discípulos habrían podido inmolar en el atrio del templo un cordero pascual dos días antes que todos los demás.

[4] J. Jeremias, *La última cena. Palabras de Jesús* (Madrid, Ed. Cristiandad, 1979) 38-44. Sigue la tradición sinóptica, aun cuando reconoce que el cálculo astronómico está en favor de la tradición joánica. Es cierto que también la presentación de Jn tiene un carácter simbólico (cf. Jn 19,36), pero eso no significa que no sea «histórica». A nuestro juicio, cuando Juan se opone expresamente a un dato topográfico o cronológico de los sinópticos, hay que darle la razón. La ejecución de Jesús el 14 de Nisán es aceptada también por la tradición judía (*T. b. Sanhedrin* 43a: «La víspera de la Pascua se colgó a Jesús Nazareno») y, en parte, por la antigua tradición cristiana: *Evangelio de Pedro* II, 5; Apolinar de Hierápolis, Hipólito, Melitón (?) y Clemente de Alejandría; cf. M. G. Mara, *Évangile de Pierre* (Sources Chrétiennes 201; París 1973) 81-86.

año quince del reinado del emperador Tiberio» (Lc 3,1). Lo mismo que algunos historiadores como Tucídides, Lucas suele situar los acontecimientos. Dado que Augusto murió el 19 de agosto del año 14 d. C., el primer año de su sucesor, Tiberio, va del 19 de agosto del 14 al 18 de agosto del 15, y el año decimoquinto, el 28 al 29, al menos según el cómputo habitual de los antiguos cronógrafos. Sin embargo, en el Oriente sirio se computaba de otra manera: allí se tenía la costumbre de terminar el primer año del nuevo soberano con el final del año civil, en el Año Nuevo, que caía el primero de octubre. Así, el primer año de Tiberio comienza el 19 de agosto del año 14 y dura sólo hasta el 30 de septiembre, y el segundo comienza el día 1 de octubre del 14. Por tanto, según el cómputo sirio, el año quince de Tiberio, mencionado por Lucas, va del primero de octubre del año 27 al 30 de septiembre del año 28.

Ahora bien, esta fecha coincide con la que da Juan a propósito de la actividad de Jesús. A diferencia de la tradición sinóptica, Juan sitúa el episodio del templo al comienzo del ministerio de Jesús (Jn 2,13-22; Mc 11,15-17). Las rectificaciones joánicas con respecto a los sinópticos merecen siempre especial atención y, como veremos en el capítulo siguiente, el escandaloso gesto de Jesús contra el templo encaja perfectamente en el marco del pensamiento bautista. En resumen, el evangelista Juan recoge la reacción de los judíos ante la actitud de Jesús: «Cuarenta y seis años ha costado construir este templo...» (Jn 2,20). Puesto que la reconstrucción del templo herodiano comenzó el año 20-19 antes de nuestra era, como dice Flavio Josefo (AJ 15 § 380), es preciso situar la actividad de Jesús en el año 27-28. En nuestro caso se trata de un «año sabático» (Lv 25), es decir, de un año de descanso y de gracia, que comenzaba el primero de Tishri (septiembre-octubre) del año 27 y duró hasta Tishri del año 28. Tal contexto era muy adecuado para el comienzo de la actividad de Jesús. Conviene advertir también que Lucas menciona la lectura sinagogal de Isaías 61,1s durante la primera predicación de Jesús en Nazaret (Lc 4-16-30). Se trata de la lectura bíblica por excelencia sobre «el año de gracia» en cuestión [5]. Podemos constatar, pues, una concordancia real entre estos

[5] Una lista de los años sabáticos, que rectifica las listas admitidas hasta entonces, puede verse en B. Z. Wacholder, *The Calendar of Sabbatical Cycles:* «Hebrew Union College Annual» 43 (1972) 153-196. Sobre la importancia del año sabático para determinar la cronología paulina, cf. nues-

datos diversos, que implican también una cierta simultaneidad entre la actividad del Bautista y la de Jesús, como expondremos en el capítulo siguiente.

Fijados estos puntos con bastante probabilidad, podemos determinar la duración de la actividad de Jesús: desde el año 27-28 hasta el 7 de abril del año 30, es decir, dos o tres años completos. La narración joánica menciona tres veces la fiesta de Pascua durante el ministerio de Jesús, cosa que confirma los datos anteriores (Jn 2,13; 6,4; 11,55). También aquí podría inducir a error la presentación catequética de los sinópticos, que reúnen los datos evangélicos sin preocuparse mucho por la cronología (¡sobre todo Mateo!). En Marcos, el conjunto de la actividad de Jesús no parece durar más que algunos meses.

3. Más delicado es determinar la *fecha de nacimiento* de Jesús. Según Lucas, «Jesús, en sus comienzos, tenía alrededor de treinta años» (3,23). ¿Hasta qué punto es preciso atenerse a ese dato? «Treinta años» se consideraba entonces como la edad ideal: era la que tenían Ezequiel en el momento de su vocación (Ez 1,1) y, sobre todo, David cuando fue ungido rey (2 Sm 5,4). Por otra parte es difícil explicar la reacción de los judíos ante Jesús: «Todavía no tienes cincuenta años» (Jn 8,57), y la de Ireneo cuando afirma, apoyándose en el testimonio de los discípulos de Juan, que Jesús tenía cerca de cincuenta años cuando murió [6]. El relato de la infancia de Mt sitúa el nacimiento de Jesús poco antes de la muerte de Herodes el Grande (Mt 2,1.19), el cual murió en Jericó unos días antes de la Pascua del año 750 de la fundación de Roma (= marzo-abril del año 4 a. C.) [7]. Pero ¿hasta qué punto es fiable este dato tardío del relato mateano?

tro estudio en A. George-P. Grelot (eds.), *Introduction à la Bible* III/3 (París ²1977) 26-27. Sobre la lectura de Isaías 61,1s, véase nuestro artículo *Lc 4,16-30 et la lecture de l'ancienne synagogue:* «Revue des Sciences Religieuses» 47 (1973) 324-337, publicado también en J.-E. Ménard (ed.), *Exégèse Biblique et Judaïsme* (Estrasburgo 1973) 170-183. Añadamos un detalle: el tercer año de un ciclo sabático, en este caso el año 29-30, el peregrino judío estaba obligado a distribuir entre los pobres «el segundo diezmo»; ahora bien, precisamente, en el contexto pascual del año 30, hay una alusión a los pobres en Mc 14,5 y Jn 12,5-6 (la unción de Betania) y 13,29.

[6] Ireneo, *Adversus Haereses* II, 22,5 (PG 7,785).

[7] Debido a un error de cálculo, el monje Dionisio el Exiguo, en el siglo IV, situó el comienzo de la era cristiana el año 754 de la fundación de Roma.

Es cierto que Lc menciona a Herodes el Grande antes del relato de la anunciación de Zacarías (Lc 1,5). Esta relativa concordancia de Mt-Lc no carece de interés. Procede, sin duda, de una antigua tradición judeocristiana, anterior a estos dos evangelistas, que no se conocían entre sí.

Por desgracia, la extraña mención del censo de Quirino por parte de Lc aumenta aún más la confusión. He aquí el texto: «Por entonces salió un decreto del emperador Augusto, mandando hacer un censo del mundo entero. Este fue el primer censo que se hizo siendo Quirino gobernador de Siria» (Lc 2,1-2). Ahora bien, P. Sulpicio Quirino no fue gobernador de Siria hasta el año 6 de nuestra era, como afirma Flavio Josefo (AJ 17 § 35; 18 § 1-2). Por otra parte, tal censo dio pie a una sublevación popular capitaneada por Judas Galileo, de la cual habla Lucas en Hch 5,37. Si esto es exacto, Lucas habría confundido los acontecimientos y habría anticipado el censo de Quirino en una decena de años. Sin embargo, según P. Benoit, es posible que en tiempos de Herodes el Grande se hiciera un censo de personas, a raíz de su juramento de fidelidad al emperador según la costumbre de entonces (cf. Josefo, AJ 18 § 124); pero tal censo, obviamente no habría sido realizado por Quirino [8]. Tertuliano afirma que en Judea hubo realmente un censo semejante bajo Sentio Saturnino [9], gobernador de Siria desde el año 9 hasta el 6 a. C. El problema no está resuelto.

4. El vago marco cronológico que acabamos de evocar y la secuencia general del relato de la pasión —particularmente joánico— constituyen los únicos datos cronológicos precisos en que el exegeta puede apoyarse realmente. Como dijimos en el capítulo anterior [10], las secuencias narrativas y discursivas de los evangelios sinópticos, más o menos organizadas en torno a un tema determinado, no permiten ninguna deducción de tipo cronológico. En estas agrupaciones por «temas» no hay «antes y después». Cada relato debe estudiarse por sí mismo.

Eso no impide reconocer la utilización de un procedimiento literario, bastante frecuente en los evangelios, según el cual los

[8] P. Benoit, *Quirinius*, en *Supplément au Dictionnaire de la Bible* IX (1977) 693-720. Cf. también R. E. Brown, *The Birth of the Messiah* (Nueva York 1977) (trad. española: *El nacimiento del Mesías*, Madrid, Ed. Cristiandad, 1981) 412-418 y 547-556.

[9] Tertuliano, *Adversus Marcion* IV, 19,10.

[10] Cf. pp. 34s.

materiales se agrupan temáticamente dentro de una unidad cronológica. Citemos el ejemplo de «la jornada de Cafarnaún» (Mc 1,21-39) o el grupo de milagros junto al mar (4,35-5,43). Demos un paso más. El autor del cuarto Evangelio agrupa sus materiales por jornadas sucesivas o, quizá, en el marco de una semana inaugural análoga a la de la creación del Génesis (Jn 1,19.35.43 y 2,1s). Ahora bien, en Marcos encontramos el mismo fenómeno durante «la última semana» de Jesús en Jerusalén (Mc 11,1-16,8). Este punto es especialmente claro si se aceptan las dos hipótesis de crítica literaria enunciadas en el capítulo anterior: la introducción, por parte de Marcos, de grupos de discursos en una trama narrativa marcana ya constituida y la adición similar de los dos grupos polémicos (marcanos) de Mc 2,1-3,6 y 12,13-44 [11]. Por tanto, si los elementos anteriores se abstraen, por hipótesis, de la trama actual de Marcos, se descubre la secuencia de la semana final de Jesús en Jerusalén: entrada de Jesús en Jerusalén (Mc 11,1s); «el día siguiente» (= lunes), Mc 11,12; «por la mañana» (= martes), 11,20-12,12; «faltaban dos días para la Pascua» (= miércoles), 14,1s; «por la tarde» (= jueves), y así sucesivamente hasta la mañana de Pascua. Da la impresión de que nos encontramos ante una «semana santa» que habría comenzado muy pronto a celebrarse en la liturgia romana.

II. LUGARES DE UN ITINERARIO

La trama geográfica de los sinópticos, particularmente la de Marcos, impresiona por su sencillez y, al mismo tiempo, plantea algunos interrogantes. La actividad de Jesús se desarrolla inicialmente en Galilea o en sus alrededores (Mc 1,14-8,26); luego aparece la marcha hacia Jerusalén, jalonada por los tres anuncios de la pasión (8,27-10,52); por fin, la estancia en la ciudad santa. El esquema es claro. De ahí que los biógrafos de Jesús lo adopten a menudo, sin advertir suficientemente que está muy simplificado. Así hablan sin dificultad de una «primavera galilea», seguida de un período en el que Jesús se retira con sus discípulos, y de la marcha hacia la muerte. Tras dedicar un tiempo a las muchedumbres, Jesús se habría ocupado de sus discípulos antes de enfrentarse con sus adversarios. Una vez anunciada la gozosa

[11] Cf. p. 36.

nueva del reino de Dios, Jesús habría centrado progresivamente su mensaje y su acción en su propia persona. Tras esperar impacientemente el éxito de su palabra en Galilea, Jesús habría ido afrontando poco a poco la muerte, sobre la base de una comprensión más acendrada del designio de Dios sobre él... Este tipo de reflexiones, tan frecuentes, obedece en parte a una interpretación historicista de Marcos, por no hablar de la ilícita especulación sobre lo que, según se cree, constituye la conciencia de Jesús. Cuando se procede así, el movimiento a la vez topográfico y dramático de Marcos puede desorientar. La organización temática de los materiales evangélicos en el marco de un descubrimiento progresivo de la confesión de fe no se reconoce como es debido mientras no es analizada en el plano histórico. Pongamos un ejemplo. Las preguntas sobre la identidad de Jesús jalonan la primera mitad de este Evangelio: «¿Qué es esto?», «¿quién será éste?» (Mc 1,22; 2,7; 4,41; 6,2.14 y 8,27-29). Las respuestas se dan en los relatos agrupados en Mc 8,27-9,29 (el Libro de la Transfiguración), antes de llegar a la luz de la cruz. Pero esa disposición de los materiales, impuesta por el movimiento de la proclamación y la catequesis marcanas, es bastante flexible en el plano histórico, y no debemos endurecerla hasta el punto de convertirla en el soporte de una ilusión «historicista». Así, pues, es posible que la estructuración topográfica de la trama de Marcos tenga algunas repercusiones en la hipótesis de los críticos que piensan en un desarrollo o una evolución del pensamiento y la acción de Jesús durante su breve ministerio. De todos modos, aunque semejante marco geográfico —de Galilea a Jerusalén— es válido en líneas generales, la disposición interna de los relatos y los discursos no está ligada a este amplio esquema. En la medida de lo posible, habrá que juzgar en cada caso basándose en las piezas.

Señalemos también que el movimiento topográfico Galilea-Jerusalén no es claro, por lo menos, en la parte que va de Mc 6,45 a 8,26, llamada con frecuencia «la sección de los panes»: en Mc 6,45, Jesús obliga a sus discípulos a ir a Betsaida por mar... y no llegan a su destino hasta Mc 8,22, tras una serie de rodeos por los países paganos (7,24.31). Es cierto que esta sección de Marcos plantea numerosos problemas literarios [12], como el dupli-

[12] Cf. L. Cerfaux, *La section des pains (Mc 6,31-8,26)*, en *Recueil Lucien Cerfaux* I (París 1954) 471-486; A. M. Denis, *La section des pains selon s. Marc (6,30-8,26), une théologie de l'eucharistie*, en *Studia Evangelica* IV (Berlín 1968) 171-179; Q. Quesnel, *The Mind of Mark* (Roma 1969).

cado de la multiplicación de los panes (6,30-40 y 8,1-10), por no hablar de lugares totalmente desconocidos como Dalmanuta (Mc 8,10), llamada Magadán en Mt 15,39. Por otra parte, sería preferible decir que el movimiento topográfico de Marcos va de Galilea a las naciones y de éstas (=Cesarea de Filipo) a Jerusalén, donde el ángel anuncia a las mujeres ante el sepulcro vacío: «Va delante de vosotros a Galilea» (Mc 16,7). En ese momento se cierra el círculo. Galilea, signo de las naciones en la topología simbólica de Marcos, se menciona, pues, al comienzo y al final de su Evangelio. Lo mismo acontece en Lucas con Jerusalén (Lc 1,5s; 24,52). Estos datos divergentes inducen al historiador a mirar con ciertas reservas semejante «geografía de la salvación». Las preciosas indicaciones del evangelista Juan, sin olvidar los numerosos elementos discordantes extraídos de los sinópticos, permiten matizar el esquema Galilea-Jerusalén. Recordemos sólo algunos datos a este respecto.

Jesús no subió sólo una vez a Jerusalén, como parece indicar Marcos. El Evangelio de Juan menciona explícitamente varios viajes de Jesús a la ciudad santa (Jn 2,13s; 5,1 y 7,14; 11,55s). En el mismo sentido se puede aducir la vibrante interpelación de Jesús, según la tradición común a Mateo-Lucas: «¡Jerusalén, que matas a los profetas y apedreas a los que se te envían! ¡Cuántas veces he querido reunir a tus hijos...» (Lc 13,34; Mt 23,37). Por otra parte, la actividad de Jesús se extiende a las aldeas del norte y el este de Cafarnaún, a Corozaín y a Betsaida (Mt 11,21; Lc 10,13). Más aún, rebasa los límites de la región galilea, y llega a Tiro y a Sidón (Mc 7,24.31), a la Decápolis y a Samaría, por no hablar del país de los gerasenos (Mc 5,1), llamados gadarenos en Mt 8,28 [13].

Además, la tradición joánica permite matizar o rectificar la presentación de los sinópticos en los dos puntos siguientes: 1) Según el cuarto Evangelio, Jesús pasó el Jordán para comenzar su actividad en Galilea y en Judea (Jn 1,43; 3,22). El galileo Jesús morirá en Jerusalén. En cambio, Juan Bautista, natural de Judea, tras cruzar el Jordán, irá con toda probabilidad a Samaría —a Enón, cerca de Salín (Jn 3,22)— antes de ser condenado por Herodes Antipas, tetrarca de Galilea. Como puede verse, tras partir de un punto común, situado en Transjordania, los dos iti-

[13] Es posible que se trate de la aldea de El Kursi o Chorsia, situada al este del lago de Tiberíades; cf. B. Bagatti, *Kursi:* «Revue Biblique» 6 (1970) 223-228.

nerarios se cruzan, pero no se mezclan. Este es un punto que deberemos tener en cuenta cuando en el próximo capítulo hablemos de la originalidad de Jesús dentro de la corriente de los movimientos bautistas. 2) Según Marcos, Jesús no subió a Jerusalén más que una vez (Mc 10,32), y su estancia en la ciudad santa no sobrepasó el lapso de una semana. Pero la situación es muy distinta en Juan. Jesús sube a Jerusalén en la época de la vendimia para la fiesta de las Chozas (Jn 7,10); durante el invierno, después de la fiesta de la Dedicación, se marcha a Transjordania, «al lugar donde tiempo atrás había bautizado Juan, y se quedó allí» (Jn 10,40). Tras permanecer en una región cercana al desierto, en una aldea llamada Efraín (11,54), Jesús vuelve a subir a Jerusalén (12,1s). Según esto, una larga actividad de Jesús en Judea habría precedido a su arresto. Por lo demás, también la frase de Marcos «a diario me teníais en el templo enseñando» (14,19) sugiere una estancia de cierta duración en Jerusalén. Así, pues, las divergencias de los evangelios son considerables. Señalemos, sin embargo, un punto de convergencia, Juan (10,40) y Marcos (10,1) refieren que Jesús fue a Transjordania. Y el último viaje de Jesús a Jerusalén aparece en ambos rodeado de cierto secreto (Mc 9,30; Jn 7,10).

Esta larga evocación de la actividad de Jesús enmarcada en el espacio y en el tiempo plantea algunos interrogantes al historiador. ¿Qué razones motivaron los continuos desplazamientos de Jesús? ¿A qué obedece su incesante peregrinar? ¿Por qué esas huidas al desierto (Mc 1,35.45; 6,31; Jn 11,54), para no hablar de los viajes en que cruza las fronteras (Mc 5,1; 7,24.31; 8,27)? ¿Por qué quería matarlo el galileo Herodes Antipas (Lc 13,31), y las autoridades judías dieron contra él una orden de arresto (Jn 11,57)? La presentación actual de Marcos, al reducir los elementos topográficos, vela en parte esos continuos movimientos de Jesús. O más bien, en su Evangelio todo parece seguir el recto camino del designio de Dios, a no ser que Jesús huya de las muchedumbres para evitar una popularidad inoportuna. En todo caso, la presentación de Marcos tiene deficiencias o, al menos, sigue una trayectoria singular con respecto a los casi incesantes desplazamientos que, según las tradiciones no marcanas, realiza Jesús en el brevísimo lapso de su ministerio. Así se plantea la cuestión de Jesús en su actividad a la vez política y religiosa. Ahora es preciso situarla mejor en el complejo contexto del judaísmo del siglo I de nuestra era.

SEGUNDA PARTE

JESUS Y EL JUDAISMO

Situar a Jesús en su medio ambiente exige evidentemente penetrar a fondo en el campo del judaísmo palestinense del siglo I de nuestra era [1]. El esfuerzo que se ha de hacer es tanto mayor cuanto que el mundo judío en cuestión distaba de tener la gran homogeneidad que caracterizará al judaísmo en los años 70-135 de nuestra era, es decir, al judaísmo rabínico y, luego, al judaísmo talmúdico. Antes de la destrucción del templo, el pueblo de Israel estaba dividido en movimientos muy dispares, si bien los escribas, llamados también rabinos o sabios y vinculados generalmente a los grupos fariseos de pureza ritual, tenían gran influjo en las sinagogas. El historiador judío Flavio Josefo menciona sobre todo los tres grandes «partidos» religiosos (en griego *aireseis*) que agrupaban las elites intelectuales y religiosas de su tiempo: los fariseos, los saduceos y los esenios (AJ 13 § 171s). Había, además, otros grupos, particularmente en este siglo I, en el que el mundo helenístico estallaba por todas partes en los más diversos grupúsculos. Citemos los movimientos nacionalistas, que terminarían por desencadenar la guerra judía de los años 66-70 y, sobre todo, los movimientos proféticos de «despertar religioso», que querían responder a la inquietud profunda y a la sed de salvación, particularmente intensa en el mundo helenístico de la época. El —o los— movimiento(s) bautista(s), de donde procedían Jesús y las comunidades cristianas, son un buen ejemplo al respecto. Nosotros insistiremos en este último punto, quizá menos conocido, pero no dejaremos de señalar los estrechos lazos que unieron a Jesús con los escribas. Como es sabido la oposición más fuerte es la que se da entre quienes están más cerca. El mundo de los sumos sacerdotes, más o menos saduceos, y el de los notables (los *ancianos*) están muy lejos del pequeño artesano de Nazaret: estos personajes sólo intervendrán en el momento decisivo de Jerusalén. Los esenios, sectarios y replegados sobre sí mismos, no tiene al parecer ningún contacto con Jesús. Por el contrario, el grupo bautista y el movimiento fariseo le afectan inmediatamente; influyen directamente en él y, al mismo tiempo, hacen que aparezca su gran singularidad en los dos puntos importantes de la vida religiosa de entonces: el templo y la Torá.

[1] Cf. *Au seuil de l'ère chrétienne,* en *Introduction à la Bible,* ed. por A. George y P. Grelot, III/1 (París ²1976), bibl. en pp. 233-246.

CAPITULO III

JESUS Y EL MOVIMIENTO BAUTISTA

El cristianismo es un movimiento bautista. Jesús fue bautizado por Juan Bautista. Varios de sus discípulos habían pertenecido antes al grupo de Juan. Más tarde, los cristianos administrarán el bautismo, hasta el punto de que muy pronto harán de él el rito de incorporación al pueblo de la nueva alianza, reemplazando la circuncisión. El lazo entre Juan y Jesús se impone, pues, con toda evidencia: la actividad de Jesús se inscribe en la estela del Bautista. Pero hay un hecho sorprendente: Pablo jamás menciona en sus cartas a Juan Bautista. Los cuatro evangelistas hablan de él, pero con la constante preocupación de situar su persona y su actividad en dependencia de Jesús: Juan anuncia y prepara. Los sinópticos no dicen nada de la actividad bautista de Jesús. El cuarto Evangelio la menciona: «Fue Jesús a Judea... y bautizaba» (Jn 3,22); poco después, unos discípulos de Juan dicen a éste: «Maestro, el que estaba contigo en la otra orilla del Jordán... resulta que está bautizando, y todo el mundo acude a él» (Jn 3,26). Luego, el evangelista precisa: «Jesús ganaba más discípulos y bautizaba más que Juan» (Jn 4,1); pero en el versículo siguiente se introduce este inciso: «Aunque en realidad no bautizaba Jesús personalmente sino sus discípulos» (Jn 4,2). Así, pues, es evidente que la primera tradición cristiana recalca los estrechos lazos de Jesús con el Bautista y, al mismo tiempo, la diferencia que los separa. El trabajo del historiador consiste esencialmente en valorar tal diferencia, plasmada en esa especie de distanciamiento que la comunidad introduce con respecto a su propio Señor. Por un lado, la tradición pascual reconoce en Juan el punto de partida de la era nueva de la salvación; pero, por otro, tal precedente resulta tan molesto que se llega al silencio de Pablo sobre Juan Bautista o a la puesta en guardia de Juan Evangelista frente a los joanitas (= discípulos del Bautista). ¿Hasta qué punto era Jesús un bautista o, como diremos luego, un «nazoreo» y fue condenado a la cruz como tal con la

inscripción «Jesús nazoreo rey de los judíos»? ¿Y en qué se diferenciaba del —o de los— movimiento(s) bautista(s) de su tiempo? En la presente «retrodicción» insistiremos en estos datos básicos, porque estamos ante un tema fundamental, que permite comprender no sólo la actitud de Jesús ante el templo y la ley, sino también uno de los motivos de su actividad de exorcista y de profeta, que le llevará a la cruz. Por encima de las discontinuidades en el plano de los acontecimientos, nuestra exposición buscará una coherencia, mientras que muchos exegetas historiadores se contentan con una presentación más o menos «fragmentada» de la persona de Jesús. Sin excluir otras posibilidades de investigación histórica, situaremos en el fenómeno bautista el eje de esa coherencia. Por eso hablaremos sucintamente de tal movimiento considerado en sus líneas generales, antes de examinar cómo el recuerdo comunitario situó a Jesús en ese contexto esencial.

I. EL FENOMENO BAUTISTA EN EL SIGLO I

Es importante distinguir aquí la originalidad del gesto bautista con respecto a las múltiples abluciones rituales y baños de pureza conocidos en la antigua Escritura y en el mundo helenístico del siglo I, judío y pagano. A primera vista, tal distinción no parece evidente, entre otras razones, porque de la misma raíz griega *bapt-* se derivan a la vez las palabras *baptismo,* en sentido de ablución ritual (Mc 7,4) y *baptisma,* que designa la inmersión del bautismo cristiano. En ambos casos se trata de un rito de agua, pero su función es diferente. La ablución de pureza significa esencialmente el paso del mundo profano al ámbito de lo sagrado (o viceversa), mientras que la inmersión bautista pretende borrar el pecado con un gesto que a la postre sustituye a los ritos de perdón que se administraban en el templo de Jerusalén. En el hervor de los movimientos judío del siglo I, el hecho de que sólo Juan y, después, Jesús y los suyos bauticen implica ya una notable diferencia entre el —o los— grupo(s) bautista(s) y los demás movimientos judíos de la época. Precisemos estos datos.

1. *Las abluciones rituales y los baños de pureza*

Los ritos de agua y las abluciones rituales estaban muy difundidos en Oriente y en otras partes [2]. El agua lava, purifica, vivifica, es signo de vida y de fecundidad: así las aguas del Ganges o del Eufrates, las aguas deificantes y vivificantes del Nilo. En concreto, los baños sagrados se practican en las religiones mistéricas: cultos de Isis o de Mitra, misterios de Eleusis, etc. Por medio de estos baños, el iniciado quiere pasar a un estado de vida superior a su condición actual; se trata sobre todo de un rito de paso o de iniciación. Pero el tema de la purificación de las manchas era conocido. Sin embargo, semejantes purificaciones rituales corrían fácilmente el peligro de perder todo carácter moral; de ahí los sarcasmos de un Virgilio, un Ovidio o un Juvenal sobre unos ritos que, en los ambientes populares, se habían convertido en mágicos. Ahora bien, en esos ambientes, esta vez judíos y judeocristianos, es donde vamos a comprobar el éxito de las mismas prácticas, decididamente moralizadas. Sin embargo, la religión veterotestamentaria no favorecía tal evolución.

En la Escritura antigua

El texto bíblico menciona con bastante frecuencia ritos de agua, pero en el marco de las abluciones de pureza [3]. Aquí es preciso evitar cuidadosamente cualquier confusión entre el ámbito moral y el ritual. En la Escritura, los ritos de pureza no absuelven del pecado ni de la falta moral, sea voluntaria o no; únicamente delimitan el ámbito de lo sagrado. Incluso el hombre moralmente justo sigue siendo hombre y, por tanto, ser de carne infinitamente distante de Dios. Los ritos de agua le aseguran la posibilidad de pasar del ámbito profano o carnal al sagrado. El rito de pureza no se estableció para excluir o separar —ése es sólo su aspecto negativo—, sino ante todo para permitir un auténtico acceso a Dios. Ahora bien, Dios es el único que puede establecer las normas para pasar a ese ámbito sagra-

[2] Cf. R. Ginouvès, *Balanautiké. Recherches sur les bains dans l'Antiquité grecque* (París 1962).

[3] Cf. Ph. Reymond, *L'eau, sa vie et sa signification* (Leiden 1958) 228-238; I. Neusner, *The Idea of Purety in Ancient Judaism* (Leiden 1973), y el importante artículo *Pureté et impureté,* de H. Cazelles (AT) y Ed. Cothenet (NT), en *Supplément au Dictionnaire de la Bible* 9 (1976) 491-554.

do, a su ámbito. Aquí no se trata de faltas morales. Sin embargo, rehusar, voluntaria o involuntariamente, ajustarse al rito de pureza sería afirmar que el hombre tiene la posibilidad de acercarse a Dios por su propia iniciativa, ignorando la cortesía divina, que determina las reglas de ese encuentro. En consecuencia, al menos, ciertas impurezas rituales deberán ser lavadas mediante un sacrificio de expiación (cf. Lv 5,2; 12,1s). Pero el rito de pureza en cuanto tal no expía el pecado.

Para borrar el pecado, la antigua alianza proponía los diversos sacrificios «por el pecado», en los que el perdón de Dios se obtenía mediante la «aspersión con la sangre», que comunicaba la vida [4]. Más tarde, el día de *Kippur,* es decir, el día de la Expiación anual del 10 de Tishri (septiembre-octubre), adquirirá gran importancia. Sobre todo a partir del año 70 de nuestra era, la observancia de la ley y la práctica de la limosna consiguen también el perdón de Dios, supliendo los ritos de un templo destruido. Tal contexto concede, sin duda, un puesto a los ritos de pureza, pero en el marco siguiente, comúnmente aceptado: 1) Antes de cualquier acto religioso, el fiel debe convertirse de corazón con una previa contrición, pues la religión no es magia. 2) A continuación, los ritos de agua permiten entrar en el ámbito reservado a Dios o salir de él. 3) Finalmente se efectúan los sacrificios pertinentes, que borran el pecado y, por tanto, otorgan la salvación de Dios.

Las reglas de pureza ritual se dirigían ante todo a las personas del templo, con vistas a hacerlas aptas para el culto. Los sacerdotes debían lavarse antes de entrar en el templo (2 Cr 4,2-6), antes y después de las ceremonias, así en Kippur (Lv 16,24.26). La obligación no afectaba a todos los israelitas. Pero muy pronto se exigirá el rito para manifestar la reincorporación del impuro a la comunidad cultual, por ejemplo, la purificación de los leprosos excluidos del templo (Lv 14,8-9), o también para quitar el impedimento contraído por el contacto con un cadáver (Lv 22,4-7) [5]. En esos casos se utilizaba abundantemente el agua lustral, compuesta de agua corriente, plantas como el hisopo y cenizas de la vaca roja, según el ritual recogido en Nm 19,1s.

[4] Cf. L. Moraldi, *Espiazione sacrificiale e riti espiatori* (Roma 1956); H. Thyen, *Studien zur Sündenvergebung* (Gotinga 1970).

[5] De ahí la necesidad de blanquear las tumbas para evitar todo contacto impuro, cosa que provocó la ironía de Jesús sobre los «sepulcros blanqueados» (Mt 23,27).

Sería erróneo pensar que los antiguos profetas de Israel se oponen a semejantes prácticas, pese a que el tema del agua experimenta en ellos una fuerte espiritualización. Los ritos de agua se convierten ahora en imagen o signo de una purificación interior, como piden Isaías: «Lavaos, purificaos» (Is 1,16), y el Salmista: «Purifícame con el hisopo» (Sal 51,9). Para el futuro se espera la purificación total de la fuente viva que brotará de Jerusalén (Zac 13,1) y Dios anuncia: «Os rociaré con un agua pura que os purificará» (Ez 36,25). Israel habitará en el ámbito sagrado de Dios. Así, pues, los profetas no cuestionan los ritos de ablución, excepto en la reflexión irónica de un Jeremías: «Por más que te laves con sosa y lejía abundante, me queda presente la mancha de tu culpa» (Jr 2,22). Porque el rito de agua no quita el pecado, aun cuando el texto antiguo de 1 Sm 7,6 una estrechamente los dos elementos: «Sacaron agua y la derramaron ante el Señor; ayunaron aquel día y dijeron: hemos pecado contra el Señor.» Este texto no ha tenido eco en la tradición bíblica. Por otra parte, la Escritura usa a menudo el vocabulario de la purificación, particularmente la raíz hebrea *taher,* en sentido de purificar. En cambio, la raíz *tabal,* bañar o sumergir, se emplea poco, y nunca en los grandes profetas. Pero, como veremos, este término alcanzó gran éxito en los medios de escribas de afinidad farisea y entre los bautistas. La palabra *tabal* se tradujo al griego por *baptô* y, una vez, por *baptizô* en 2 Re 5,14: por consejo del profeta Eliseo, Naamán, el leproso sirio, se sumerge siete veces en el Jordán [6], y su carne queda purificada. Tampoco este bautismo-remedio encontró eco en la tradición bíblica. No sucederá lo mismo entre los bautistas, donde las figuras de Elías, Eliseo y Samuel tendrán gran importancia.

En la época intertestamentaria

En el siglo I, antes y después de Cristo, los ritos de pureza ritual invaden la vida judía, al igual que el mundo helenístico [7]. Nos encontramos ante uno de esos momentos especiales de la

[6] En M.-J. Seux, *Hymnes et prières aux dieux de Babylonie et d'Assyrie* (París 1976), pueden verse numerosas plegarias conjuratorias en las que el ritual del agua tiene un papel importante, incluida la mención de las siete inmersiones en el agua. a semejanza de Naamán el sirio.

[7] El conocido libro de J. Jeremias, *Jerusalén en tiempos de Jesús* (Madrid, Ed. Cristiandad, ²1980), pasa por alto este importante tema.

historia en que hierve por doquier una intensa religiosidad. Una especie de sed de salvación se difunde por todas partes, suscitando reservas frente a las creencias tradicionales, disgregando las antiguas solidaridades religiosas, favoreciendo la eclosión de múltiples grupos, religiosos y no religiosos, tales como los tiasos, los orgeones y los eranios. El fenómeno llega a Palestina. También aquí la dinámica grupuscular fragmenta la sociedad tradicional en diversos partidos o movimientos religiosos, tales como los saduceos, los fariseos, los esenios-qumranitas, los oscanos y los bautistas, por no hablar de los terapeutas de Egipto. Los ritos de pureza, concernientes al agua y los alimentos, desempeñan ahora un papel importante en la definición de los grupos, marcando sus límites. Asistimos, pues, a un notable desarrollo de los ritos de agua, en la vida cultual y doméstica de los israelitas en su conjunto. Ya el libro de los *Jubileos,* escrito en el siglo III-II antes de Cristo, se expresa así: «Conserva tu cuerpo en estado de pureza, lávate con agua antes de ir a depositar tu ofrenda en el altar, lava tus manos y tus pies antes de subir al altar y, cuando hayas llevado a cabo el sacrificio, lávate de nuevo las manos y los pies» (Jub 21,16). También Filón de Alejandría recuerda —en el siglo I de nuestra era— que «el cuerpo no debe acercarse (a los santuarios)... sin haber efectuado las abluciones y las purificaciones purificadoras» (*Quod Deus sit immutabilis* 8; cf. también *De Plantatione* 162). Finalmente, Flavio Josefo menciona varias veces esas purificaciones necesarias antes de entrar al templo, después de haber asistido a unos funerales y en otras muchas ocasiones que, según dice, sería enojoso enumerar (*Contra Apión* 2,198.202). Es comprensible que en este contexto se multiplicaran las instalaciones balnearias y las piscinas en el templo y en el Monte de los Olivos, por no mencionar los estanques de agua pura *(miqwot)* que permitían purificarse antes de entrar en la sinagoga [8].

La mayor o menor aceptación de estas prácticas de agua va-

[8] Así las instalaciones de agua de que habla la inscripción de Théodotos, refiriéndose a una sinagoga de Jerusalén de antes del año 70 de nuestra era; o también las *miqwot* (piscinas de agua purificada) de la sinagoga de Massada, antes del año 73. Los proseucos (o casas de oraciones) de la diáspora se encuentran con frecuencia cerca de las corrientes de agua, así en Halicarnaso (Josefo, AJ 14 § 258) y en Filipos (Hch 16,13-15). Véanse también las alusiones a los ritos de agua en Jdt 12,7.9 y Tob 7,9, en el *Codex Sinaiticus;* cf. L. Roso, en «Journal for the Study of the Judaism» 8 (1977) 232.

riaba, sin embargo, según los grupos religiosos. Aun a riesgo de simplificar la situación, vamos a intentar delimitar las diversas posturas: 1) Los saduceos, el partido tradicionalista a que pertenecen los sacerdotes de alto rango y, sin duda, muchos notables, dan poca importancia a los ritos de agua, exceptuados los prescritos por Moisés. Rechazan las novedades litúrgicas, por ejemplo, la popular procesión del agua durante la fiesta de las Chozas, que salía de la piscina de Siloé y terminaba en el altar de los holocaustos. No aceptan las numerosas inmersiones que los escribas de tendencia farisea quieren imponer, ni siquiera la del sumo sacerdote el día de Kippur [9]. 2) Por el contrario, muchos escribas dan gran importancia a las abluciones rituales y a las inmersiones, como se dice por ejemplo en Mc 7,1-4, a propósito de lavarse las manos y del «bautismo» de vasos, jarras y ollas. Ahora se utiliza cada vez más la raíz hebrea *tabal,* «sumergir» o «bañar». Es posible que, a primera vista, semejantes prácticas resulten extrañas y no se vea la razón profunda de tales exigencias. Para los escribas, la palabra de Dios se dirige a todos sin distinción; así, en su saludable esfuerzo por una religión más dinámica y universal, los rabinos de obediencia farisea quieren aplicar a todos los judíos lo que originariamente sólo afectaba a los sacerdotes. Según la exégesis farisea de Ex 19,6, todos los israelitas forman parte del «pueblo sacerdotal». Por tanto, todos deben observar escrupulosamente las leyes sacerdotales de pureza. En consecuencia, hay que sumergir en el agua no sólo los objetos del templo, sino también cualquier objeto corriente de origen más o menos sospechoso, especialmente todo lo que proviene de las naciones o ha estado en contacto con alguna fuente de impureza.

Las consecuencias van a aparecer enseguida. En primer lugar, se multiplican los ritos de agua para estar seguro de que se tiene la pureza requerida; la exégesis de los escribas y la «tradición de los Ancianos» precisarían cada vez más los detalles de la obligación. Entre los objetos impuros hay que contar también a los paganos «temerosos de Dios», que desean hacerse prosélitos y, por tanto, entrar en el pueblo de la alianza mediante la circuncisión. De ahí la aparición, ya en el siglo I, del «bautismo de prosélitos», que seguía a la circuncisión. Esa *tebilah* de los

[9] De ahí la expresión *Tebul Yôm,* día del baño (del sumo sacerdote), con que se denominaba también al Día de la Expiación; cf. J. Le Moyne, *Les Sadducéens* (París 1972) 207-213.

prosélitos (de la raíz *tabal*) no es un rito de incorporación a la comunidad; lo único que hace es quitar un impedimento ritual antes de que el nuevo circunciso vaya a ofrecer el llamado sacrificio «de los prosélitos». Pero esta práctica no parece estar extendida en el siglo I de nuestra era [10]. Filón y Josefo no hablan de ella; tampoco san Justino, pese a que enumera los diversos baños judíos.

La segunda consecuencia es más importante aún para la sociedad judía. La invasión de los ritos de pureza lleva a una progresiva fragmentación de esa sociedad. El rito de pureza provoca la separación y el encasillamiento del conjunto tradicional en diversos grupos, según los grados de la pureza alcanzada. Los justos, los puros o los «separados» se distinguen del «pueblo del país» y de los «pecadores». Los fariseos (en hebreo *perushim,* término derivado de una raíz que significa separar) tienden a reunirse en pequeños «grupos de pureza», dirigidos por escribas de esa tendencia. Se preservan de las continuas impurezas en que se anega el «pueblo del país» *(am ha-aretz)* [11], es decir, el conjunto de pobres gentes incapaces de observar los detalles de las reglas. Y dentro de éstos hay que distinguir aún la clase sociorreligiosa de los «pecadores», en la que figuran los médicos, los carniceros, los pastores, las prostitutas y los recaudadores (los publicanos), donde la impureza es inherente a la misma función, por el contacto con los paganos, las mujeres y los cadáveres. Además, incluso dentro de las cofradías de estricta observancia que forman los fariseos, se producen constantes separaciones según el grado de pureza alcanzado por cada cual en el modo de pagar el diezmo o de practicar la ablución ritual. El rito de pureza separa y aísla cada vez más. En resumen, el movimiento fariseo, nacido de una idea generosa, termina por producir una serie de sociedades cerradas, de grupos centrados en sí mismos. Una de las acciones de Jesús consistirá precisamente en

[10] Un excelente informe sobre este punto puede verse en S. Légasse, *Baptême juif des prosélytes et baptême chrétien:* «Bulletin de Littérature ecclésiastique» (enero 1976) 1-35. Los testimonios del siglo primero son raros. Citemos a Epicteto (Arrien, *Epicteti Dissert,* II, 19-21): «Cuando un hombre se ha sometido a la prueba que caracteriza al que se ha bañado y ha sido aceptado, entonces es en realidad judío y puede ser llamado así»; cf. algunos datos como *Tosefta Pesahim* 7,14; *M. Pesahim* 8,8; *T.b. Yebamot* 46-47.

[11] Cf. sobre todo A. Oppenheimer, *The 'Am ha-aretz* (Leiden 1977) y E. E. Urbach, *The Sages, their Concepts and Beliefs* (Jerusalén 1975).

rechazar esos grupos de santidad para volver a plantear el problema religioso en el plano del pueblo en su conjunto. Al admitir al publicano Leví entre sus discípulos, Jesús pasa por encima de las divisiones religiosas de su tiempo. Pero conviene añadir algunas matizaciones. En el siglo I de nuestra era, el fenómeno que hemos descrito está todavía en un estadio relativamente moderado. La insistencia en las reglas de pureza se acentuará mucho más en el siglo II d. C., cuando el judaísmo sienta la necesidad de estrechar su unidad por encima de la diversidad de las tendencias y los partidos que han llevado a Jerusalén a la ruina del año 70. Por otra parte, rabinos como Hillel cuidan solícitamente de que las reglas de pureza ritual no destaquen demasiado las divisiones en el seno de Israel ni hagan totalmente imposible la vida social y religiosa de las gentes sencillas. Particularmente, durante las fiestas de peregrinación se suspenden en parte los impedimentos rituales. Pero en Qumrán no se iba a tener esa prudencia [12].

3) El esenismo, que tiene en el movimiento de Qumrán uno de sus representantes, muestra en este aspecto una exasperación del fenómeno descrito. Se trata de uno o varios grupos de sectarios totalmente separados y replegados sobre sí mismos: separados de los paganos, a los que odian, separados de los demás judíos impuros y manchados, incluidos los sacerdotes del templo de Jerusalén, y separados, incluso, los unos de los otros en el seno de su propia comunidad en razón de los ritos de pureza que la dividen en compartimentos. Como refiere Flavio Josefo, la comunidad esenia está dividida en cuatro clases o grados de purificación, de manera que si un miembro de la clase supe-

[12] Entre los numerosos estudios sobre la materia citaremos solamente: M. Delcor, *Le sacerdoce, les lieux de culte et les fêtes dans les documents de Khirbet Qumrân:* «Revue d'Histoire des Religions» 144 (1953) 5-41; J. Carmignac, *L'utilité ou l'inutilité des sacrifices sanglants dans la Règle de la Communauté:* «Revue Biblique» 63 (1956) 524-532; A. Dupont-Sommer, *Culpabilité et rite de purification dans la secte de Qumrân:* «Semitica» 15 (1965) 63-70; J. Schmitt, *La pureté sadocite d'après 1QS III, 4-9:* «Revue des Sciences Religieuses» 44 (1970) 214-224 *(Mémorial du Cinquantenaire,* Estrasburgo 1970, 408-418). Cf. también O. Betz, *Le ministère cultuel à Qumrân,* en *La secte de Qumrân* (París 1959) 163-202; J. Delorme, *La pratique du baptême dans le Judaïsme contemporain des origines chrétiennes:* «Lumière et Vie» 26 (1956) 21-60; D. Flusser, *The Baptism of John and the Dead Sea Sect,* en C. Rabin-Y. Yadin (eds.), *Essays on the Dead Sea Scrolls in Memory of E.-L. Sukenik* (Jerusalén 1961).

rior toca a un inferior, tiene que ir a purificarse con un baño, igual que si hubiera tocado a un extranjero (*Guerra* 2 § 150). Así, los esenios están obligados a tomar múltiples baños, en particular antes de la comida de la tarde, momento en que se reúnen en una sala a la que ningún extraño puede entrar: «Ni ellos mismos entran en el refectorio si no están puros, como si se tratara de un recinto sagrado» (*Guerra* 2 § 129).

¿Qué valor atribuyen los sectarios de la «nueva alianza» a esas abluciones de agua? ¿Perdona el agua el pecado, supliendo a los ritos expiatorios del templo de Jerusalén? En otras palabras, ¿eran bautistas los habitantes de Qumrán? Antes de intentar ofrecer una respuesta, leamos un fragmento de la *Regla de la Comunidad,* hallado en la primera gruta de Qumrán;

> «(El que no se ha convertido) no será justificado mientras dé libre curso a la obstinación de su corazón y considere las tinieblas como caminos de luz, y no será contado en la fuente de los perfectos. No será absuelto por las expiaciones, ni purificado por las aguas lustrales, ni santificado por los mares o los ríos, ni purificado por ninguna agua de ablución. Impuro, impuro quedará todo el tiempo que desprecie los juicios de Dios sin corregirse en la Comunidad de su Consejo. Pero, por lo que respecta a los caminos de cada cual, todas sus iniquidades serán expiadas por el Espíritu del Consejo de verdad, de modo que podrá contemplar la luz de vida. Y, con vistas a una vida común en su Verdad, será purificado de todas sus iniquidades por el Espíritu de santidad, y por un espíritu de rectitud y de humildad será expiado su pecado, y por la humildad de su alma con respecto a todos los preceptos de Dios será purificada su carne cuando reciba la aspersión del agua lustral y se santifique en el agua de contrición. Y dará firmeza a sus pasos para caminar (como) perfecto por todos los caminos de Dios, según lo que él ha prescrito para las fiestas de sus testimonios; y no se apartará ni a derecha ni a izquierda y no quebrantará ninguna de sus palabras. Entonces agradará a Dios con expiaciones gratas, y esto constituirá para él una alianza de comunidad eterna» [13]. (1 QS III, 3-11).

[13] Cf. J. Pouilly, *La règle de la communauté de Qumrân* (París 1976) 116. Nosotros seguiremos la estratificación literaria y la datación propuestas por J. Murphy O'Connor y J. Pouilly.

En este pasaje y otros análogos, que datan también de la época herodiana (1 QS IV, 20-21; V, 13-14), se trata tan sólo de una ablución de pureza y no de un bautismo de agua. Por lo demás, en Qumrán no se emplea nunca la raíz hebrea *tabal,* sino sólo el vocabulario de la purificación ritual. El esquema de pensamiento de los sectarios coincide además con el de otros escribas judíos, como hemos visto antes: en primer lugar, la conversión de corazón; después la ablución purificatoria, que posibilita el acceso a Dios y, por tanto, la expiación (1 QS III, 11: «Entonces agradará a Dios con expiaciones gratas»). La conversión del corazón sigue siendo una premisa necesaria. El agua no actúa de un modo mágico, como recordará Yohanan ben Zakkay, célebre rabí fariseo de finales del siglo I d. C.: «¡Por vuestra vida! Ni el cadáver mancha ni el agua purifica: el decreto del Rey de reyes es el que perdona» [14]. En el texto de 1 QS III, 4 es claro el acerado ataque contra el impío que cree obtener la purificación y el perdón por el agua, cualquiera que sea ésta. Lo cual no impide que su autor enlace de algún modo, como los profetas, el vocabulario de pureza y el tema del perdón de los pecados, al menos a título de imagen, como aparece en 1 QS IV, 20: «Derramará sobre él el Espíritu de fidelidad como agua lustral para (quitar) todas las abominaciones falaces.»

Pero ¿no hay algo más? Los sectarios de Qumrán, que habían roto con los sacerdotes de Jerusalén por considerarlos ilegítimos y rechazaban los sacrificios cruentos del templo como manchados, ¿no atribuían una importancia especial a los ritos de agua? Observemos, ante todo, que los sectarios de la alianza nunca atacan al templo ni a los sacrificios sangrientos como tales, como institución salvífica. Al contrario, ellos mismos se presentan como una secta sacerdotal y consideran su propia comunidad como templo, en espera de un nuevo templo de Jerusalén con la magnificencia de sus sacrificios. Pero, al menos en un determinado momento de su historia, al separarse del sistema cultual de Jerusalén con sus instituciones de perdón y al no practicar probablemente más que un culto puramente espiritual [15], los sectarios no pudieron menos de acentuar el valor de los únicos ritos sensibles con que contaban. Se atienen siempre al esquema «conversión-ablución-sacrificio (espiritual)»; pero la ablución pu-

[14] Cf. *Midrash Pesiqtah* 40b; *Midrash Rabbah* 19,8 sobre Nm 19,2.

[15] Sobre los sacrificios esenios según el discutido texto de Josefo AJ 18,19, cf. J. M. Baumgarten, *Studies in Qumrân Law* (Leiden 1977) 56-74.

rificatoria no se limita a remover un impedimento ritual, sino que, por la fuerza de las circunstancias, se convierte en el único signo visible de su cambio espiritual. No ocurre lo mismo entre los bautistas: éstos adoptan una posición de principio contra los sacrificios cruentos del templo, y su rito borra el pecado.

2. *Los movimientos bautistas*

Las consideraciones precedentes permiten ya juzgar la extraña y contradictoria situación de la sociedad palestinense del siglo I. Mientras en el mundo mediterráneo surgían religiones de salvación que querían satisfacer las fuertes aspiraciones religiosas del hombre helenista y se multiplicaban los grupos de todas las clases, que en algunas religiones mistéricas llegaban a reunir a hombres y mujeres y, en ocasiones, incluso a hombres libres y a esclavos, en Palestina los ritos de pureza relativos al agua y a la mesa acentuaban cada vez más la separación entre las diferentes categorías socio-religiosas. Cuanto más se esforzaban por vivir su ideal en una religión de interioridad inspirada directamente en los profetas las elites auténticas y generosas, como los esenios y fariseos, más saltaba en pedazos la sociedad religiosa tradicional, disgregándose en diversas «sectas», y más veían la clase de los «pecadores» y la del «pueblo del país», no afiliados a las ligas de pureza, que se alejaban de ellas las fuentes de salvación. De ahí esta situación contradictoria: en una religión de salvación en la que Dios concedía su perdón por medio de los sacrificios del templo, la masa del pueblo, incapaz de ajustarse a los ritos de pureza con toda su casuística, veía que se le cerraba en parte el camino de salvación. La solución de esta contradicción, y las conmociones inherentes a ella, tiene un nombre: el —o los— movimiento(s) bautista(s) del siglo I de nuestra era.

Comencemos por aventurar una definición. Llamamos bautista al —o a los— movimiento(s) de despertar religioso, sobre todo en medios populares, que proclama la inminencia del juicio escatológico y exhorta ya a la salvación por medio de la conversión del corazón y del rito de la inmersión en agua viva con vistas al perdón de los pecados. El rito bautista de salvación se dirigía a todos y era accesible a todos, por encima de todas las barreras de pureza; en cuanto rito de perdón no podía menos de competir, en cierto modo, con los ritos cultuales de expiación de los pecados, sobre todo en el mundo helenístico del siglo I,

en el que era muy común el rechazo de los sacrificios cruentos en los templos [16].

¿Cuáles son nuestras fuentes de información? Aparte las indicaciones del Nuevo Testamento sobre Juan Bautista, la documentación es bastante pobre, pero suficiente para no poner el fenómeno bautista bajo el celemín, como lo hacían las obras exegéticas anteriores al fundamental libro de J. Thomas, *Les mouvements baptistes en Palestine et en Syrie,* publicado en 1935 [17]. A fin de cuentas, la pobreza de los testimonios sobre el movimiento bautista es muy natural, porque se trata de un fenómeno difundido en medios populares, culturalmente pobres. Por otra parte, al margen del azar de los descubrimientos de Qumrán, nuestro conocimiento de los medios judíos, incluso de los más cultivados como el de los escribas fariseos del siglo I, no es excesivamente sólido. Enumeremos las principales piezas del sumario.

Flavio Josefo menciona en su *Autobiografía* § 11 a «un cierto Bannus, que vivía en el desierto, se contentaba con el vestido que le suministraban los árboles (hojas y corteza) y con el alimento que la tierra producía espontáneamente y hacía frecuentes abluciones de agua fría de día y de noche, por afán de pureza» [18]. Josefo iba a pasar con él tres años de su juventud. El hombre era vegetariano y se abstenía de comer carne, como lo demuestran su vestido y alimento. ¿Nos encontramos, tal vez, ante otro ejemplo del entusiasmo que por los ritos de pureza había en el siglo I d. C.? La *Tosefta Yadaim* 2,20 —tratado escrito hacia el siglo II, que recoge tradiciones paralelas a las de la *Misná*— cita un caso más extraño todavía, el de los «bañistas de la mañana» *(Tobelê chararith),* en su controversia con los fariseos: «Los bautistas de la mañana decían: Os tenemos lástima, fariseos, a vosotros que invocáis el Nombre (divino) por la mañana sin haber tomado un baño. Y los fariseos respondían: Os tenemos lástima, bautistas de la mañana, a vosotros que pronun-

[16] Recogemos aquí la intuición de E. Lohmeyer, *Das Urchristentum* I. *Johannes der Taufer* (Gotinga 1932).

[17] Publicado en Gembloux 1935. Entre los exegetas que subrayan el fenómeno bautista, citemos en particular a O. Cullmann, *Baptism in the New Testament* (Londres 1950); íd., *Le milieu johannique* (Neuchâtel 1976); H. Conzelmann, *Geschichte des Urchristentum* (Gotinga 1976); H. Cazelles, *Naissance de l'Église. Secte juive rejetée* (París 1968) 89-95; H. Thyen, *Studien zur Sündenvergebung* (Gotinga 1970).

[18] Cf. A. Pelletier, *Flavius Josèphe. Autobiographie* (París 1959).

ciáis el Nombre con labios impuros.» Así, pues, los fariseos, que practicaban la *tebilah* de las manos y de los vasos, no reconocían el valor purificador de semejante inmersión[19]. También en el siglo II, Justino menciona a los bautistas judíos en su *Diálogo con Trifón,* 80; Hegesipo y las *Constituciones Apostólicas* hablan, asimismo, de judíos hemero-bautistas o bautistas cotidianos. Con mayor exactitud aún se expresa Epifanio (¡cuya autoridad es conocida... tras los descubrimientos de Qumrán!) cuando señala en su *Panarion* 19,5,6-7, que tales bautistas judíos existían ya antes de la destrucción del segundo templo. El autor precisa que esos sectarios se bañaban «para lavarse y purificarse de toda falta»; pero, continúa Epifanio, ni el océano, ni los mares, ni los ríos, ni las fuentes, «ni las aguas dondequiera que se encuentren reunidas pudieron jamás borrar las faltas de los hombres, a menos que ése sea un medio querido por Dios». Epifanio defiende el bautismo cristiano contra su competidor bautista y ataca esta última práctica tal como la observaban los sectarios de Qumrán (cf. *supra,* 1 QS III, 4-5). El lazo «inmersión-perdón de los pecados» es aquí evidente; por otra parte, ese lazo aparece también entre los samaritanos («la inmersión purifica de toda impureza y borra todo pecado»; *Memar Marqa* VI § 6) y en ciertos grupos jordanos de diversa denominación. El obispo de Salamina, en su *Panarion,* 18, menciona también a los *nasaräioi* judíos, que distingue muy bien de los *nazoreos* cristianos. Este término, que significa «el observante» o el «guardián», es diferente de nazareno o procedente de Nazaret. Lo encontramos, por ejemplo, en Jn 19,19, aplicado a Jesús, en la plegaria judía llamada de las *Dieciocho Bendiciones,* que data de los años 80-95 y ataca a los herejes llamados *nozerim.* Hegesipo y Efrén hablan además de los masboteos; otros, de los sabeos. Bautistas, nazoreos, sabeos y masboteos[20]: los nombres son distintos, pues los movimientos

[19] Señalemos, con J. Thomas y S. Légasse, la posibilidad de un cierto influjo judeo-bautista en los *Oráculos Sibilinos.* En Or Sib IV, 8-20, el autor de este escrito, que data de alrededor del año 80 d. C., ataca duramente los templos y los sacrificios cruentos. En Or Sib IV, 162-170, se lee: «... cambiad, pues, de conducta... bañad vuestro cuerpo entero en los ríos de agua viva; extended las manos hacia el cielo, pedid perdón de vuestras faltas pasadas... Entonces Dios os concederá el don de la conversión».

[20] Sobre los nazoreos, cf. M. Black, *The Scrolls and Christian Origins* (Londres 1961) 66-74. Los términos sabeos y masboteos proceden de la misma raíz aramea *sb',* que significa también sumergir. En mandeo, igual que

populares bautistas no constituían un partido unificado, y se habrían desintegrado rápidamente si no hubiera mantenido su unidad la referencia concreta a la personalidad de un fundador como Juan o Jesús. En un caso, sin embargo, la desintegración fue lenta, puesto que sigue conservándose su actualidad.

En nuestros mismos días existen en el sur de Irak y de Irán algunos millares de mandeos [21] que practican el rito reiterable del bautismo: rito que perdona el pecado con el agua viva del «Jordán» (en realidad es el Eufrates). Rechazan radicalmente la circuncisión y los sacrificios cruentos y exhortan a todos los hombres a la salvación, sin distinción de origen. Pero los tabúes de pureza en materia de alimentos hacen que estos grupos terminen por encerrarse en sí mismos. Si bien no reconocen a Jesús, confiesan su adhesión al profeta Juan (pero ¿es antiguo este último dato?). Nos encontramos, sin duda, ante un derivado gnóstico del antiguo movimiento bautista del Jordán. Algunos especialistas (R. Rudolph, R. Macuch y E. S. Drower) admiten el origen precristiano y el enraizamiento palestinense o jordano de los «premandeos» [22]. Pero sean o no de origen palestinense (E. M. Yamauchi discute este punto), su mera existencia plantea de modo candente la cuestión bautista.

Sin los datos del Nuevo Testamento, el informe precedente podría parecer un tanto inconsistente. Es preciso añadir aún un documento capital de Flavio Josefo sobre Juan Bautista, que utilizaremos más adelante. He aquí el texto de las *Antigüedades Judías* (18 § 116-119), acompañado de algunas observaciones entre paréntesis:

> «Ahora bien, había judíos que pensaban que si el ejército de Herodes había sido destruido (los nabateos derrotaron al ejército de Herodes Antipas, tetrarca de Galilea, el año 36), ello había ocurrido por voluntad divina y en justa venganza de Juan, llamado el Bautista. En efecto, Herodes lo había

en sirio-palestino (la lengua aramea de los cristianos de Palestina), la palabra *Masbûtha* designa el bautismo.

[21] Cf. J. Schmitt, *Mandéens,* en *Supplément au Dictionnaire de la Bible* VI (1957) 758-787; R. Rudolph, *Die Mandäer,* I-II (Gotinga 1960-1961); E. S. Drower, *The Secret Adam. A Study of nasorean Gnosis* (Oxford 1960); E. M. Yamauchi, *Gnostic Ethics and Mandaean Origins* (Cambridge 1970). Los textos mandeos sobre el bautismo pueden verse en W. Foerster, *Gnosis* II (Oxford 1974) 277-282.

[22] Hay nombres de tipo mandeo en Galilea, cerca de Séforis y de Caná.

hecho matar, pese a que se trataba de un hombre de bien y que exhortaba a los judíos a practicar la virtud, a ser justos los unos con los otros y piadosos para con Dios, a fin de recibir el bautismo (lit. *para ir juntos al bautismo*); porque únicamente bajo esta condición consideraba Dios grato el bautismo, es decir, si servía no para hacerse perdonar ciertas faltas, sino para purificar el cuerpo, tras haber purificado previamente el alma mediante la justicia. Las gentes (lit. *otros*) se habían reunido en torno a él, porque se exaltaban mucho oyéndolo hablar. Herodes temía que semejante facilidad para persuadir suscitara una rebelión, pues las turbas parecían dispuestas a seguir todos los consejos de aquel hombre. Por eso prefirió detenerlo antes de que se produjera una revuelta por su causa, en vez de tener que arrepentirse más tarde de haberse expuesto a peligros si se producía alguna rebelión por causa de él. Por estas sospechas de Herodes, Juan fue enviado a Maqueronte, la fortaleza de que hemos hablado antes, y allí fue ejecutado. Los judíos creyeron que la catástrofe que había sufrido el ejército era para vengarlo y que Dios había querido castigar así a Herodes» [23].

II. JUAN EL BAUTISTA Y JESUS EL NAZOREO

El contexto cultural que acabamos de esbozar permite vislumbrar ya la amplitud de las preguntas que se plantean. No sólo será preciso poner en claro el comportamiento particular de Juan y de Jesús cuando realizan el gesto bautista en la tensión escatológica que caracteriza el mundo palestinense de la época, sino que también será necesario analizar la actitud bautista ante la ley de Moisés y el templo, es decir, ante las bases del judaísmo. El gesto bautista no es un simple elemento que se añade a la estructura judía sin modificarla profundamente. Está en juego el problema de la salvación y, por tanto, todas las instituciones salvíficas. De momento, nos vamos a fijar sólo en el gesto bautista de Juan, pero planteando la pregunta esencial: ¿era Jesús bautista? Uno se siente tentado a dar de entrada una respuesta afirmativa, dados los estrechos lazos existentes entre Juan y Jesús, bautizado por él (Mc 1,9), entre el grupo de Juan y el de

[23] Cf. Th. Reinach, *Oeuvres Complètes de Flavius Josèphe* IV (París 1929).

Jesús (Mt 11,2). En ese caso, se buscarían todos los datos necesarios en los relatos evangélicos y las palabras de Jesús que permiten fundamentar la tesis o matizarla, como si los evangelios fueran un almacén de materiales brutos a disposición de la construcción «historiadora». Pero eso sería olvidar la mediación eclesial de que hemos hablado en el capítulo anterior, la cual presenta siempre los textos evangélicos a la luz de la resurrección. De ahí hay que partir, pues, antes de ver cómo las primeras comunidades cristianas supieron recordar la imagen de Jesús y proyectarla ante sus ojos, incluso con la diferencia que las separaba de ella. Pero se trata de temas conocidos y podemos exponerlos con brevedad.

Partamos de un hecho: la más antigua tradición literaria del Nuevo Testamento, la de las cartas de Pablo, ignora al parecer la persona de Juan. El fariseo Pablo jamás habla del bautista Juan; tampoco menciona su propio bautismo cuando habla de su conversión (Gál 1,12s), y parece más bien limitar su actividad bautismal (1 Cor 1,17: «Cristo no me envió a bautizar»). ¿Por qué ese silencio? El Apóstol conocía, sin duda, la práctica bautismal de la Iglesia y, en dos textos importantes, muestra perfectamente el lazo entre el acto del bautismo y la realidad de la unidad comunitaria (1 Cor 12,13: «Porque todos nosotros hemos sido bautizados en un solo Espíritu para formar un solo cuerpo...»; Gál 3,26-27). Más adelante explicaremos el motivo: si la ablución judía de pureza separa, el rito bautista reúne. Sin embargo, se ha producido un cambio importante con respecto al antiguo movimiento bautista: a partir de ahora, sólo salva el acontecimiento de la muerte de Jesús, no el gesto bautista en cuanto tal. Se establece una distancia entre el bautismo joánico y la comunidad cristiana, que no podrá reincorporar a su práctica el gesto del bautismo de agua hasta que no sea revaluado radicalmente. Estamos ante un punto fundamental, afirmado con gran énfasis por el apóstol Pablo y ya por la tradición prepaulina, que encuentra una expresión singular en la distinción entre el bautismo de agua y el futuro bautismo del Espíritu (Mc 1,8), vinculado al Cristo resucitado. En las Iglesias no paulinas (por ejemplo, en las tradiciones premarcanas y joánicas) o pospaulinas (la Iglesia lucana), este punto fundamental, que implica una inversión completa del movimiento bautista original, jamás será puesto en duda: «¡sólo el Crucificado-resucitado salva! Por eso, cuando se reintroduzca en la proclamación cristiana la figura histórica del Bautista, la memoria de la Iglesia podrá significar la profundidad

del cambio operado sin ocultar la presencia de Juan, transformado ya en el precursor del verdadero salvador. En ese momento, el rito bautista no constituye ya un peligro para la Iglesia: la anámnesis cristiana puede, pues, evocar serenamente la figura de Juan y situar el punto de partida de la alianza nueva en la separación entre Jesús y Juan. Como suele decirse, uno sólo se opone a los que están más cerca, y en esa misma oposición descubre a veces su propia identidad. Así, en el umbral del programa evangélico, la figura de Juan pasa a constituir el signo necesario para un descubrimiento del Señor que se va despojando progresivamente de las huellas polémicas con respecto al Bautista: a ese punto se llegará en las Iglesias mateana y lucana, hacia los años 80-85 [24].

Con ello hemos llegado al problema fundamental: ¿es posible distinguir a Jesús de Nazaret y captar la originalidad de su actividad bautista, partiendo de esa experiencia histórica de las comunidades del Resucitado, que rememoran a su Señor en sus relaciones con el Bautista? Sin pretender agotar el tema, vamos a recoger algunas imágenes proyectadas por la comunidad pascual sobre el hombre de Galilea, a la vez idéntico al Señor de su confesión y diferente de él. Procedamos por contraste.

El asceta y el glotón

La tradición evangélica presenta a Juan como a un asceta que vive en la soledad del desierto, un poco a la manera del Bannus que cita Flavio Josefo. De todos modos, su soledad era relativa, ya que acudían a él muchas personas. Jesús preguntará más tarde a la muchedumbre: «¿Qué salisteis a contemplar en el desierto?, ¿una caña sacudida por el viento?» (Mt 11,7). En el valle desértico del Jordán, Juan bautizaba en el agua viva de un río que, sin embargo, era considerada como impuro y manchado, según las reglas de pureza de entonces. «Esto pasaba en

[24] Cf. sobre todo W. Wink, *John the Baptist in the Gospel Tradition* (Cambridge 1968) y F. Lentzen-Deis, *Die Taufe nach den Synoptikern* (Francfort 1970); E. Cothenet, *Prophétisme,* en *Supplément au Dictionnaire de la Bible* VIII (1972) 1233-1264 y *Qumrân et le Nouveau Testament,* ibíd., IX (1978) 980-992; J. Schmitt, *Le milieu baptiste de Jean le Précurseur,* en J.-E. Ménard (ed.), *Exégèse Biblique et Judaïsme* (Estrasburgo 1973) 237-253; el libro del pastor baptista G. R. Beasley-Murray, *Baptism in the New Testament* (Exeter 1972), no ha comprendido la especificidad del movimiento bautista antiguo.

Betania, en la otra orilla del Jordán», precisa Jn 1,28, y es conocido el valor de las indicaciones del evangelista Juan, cuando modifican la tradición sinóptica [25]. El mismo evangelista añade otra localización del bautismo de Juan. En Enón, cerca de Salín, exactamente en las fuentes de Salín, que muy probablemente se identifica con 'Ayn Far'ah, lugar situado en plena región samaritana [26]. Transjordania es conocida como lugar de implantación bautista. Por lo que se refiere a Samaría, el dato es tanto más interesante cuanto que se conoce la existencia de cierta relación entre los movimientos bautistas y los samaritanos. Epifanio llegará a asimilar a los samaritanos con los sabeos, de los que ya hemos hablado (*Panarion* 11); según Eusebio, un discípulo de Simón Mago, llamado Menandro, habría sido samaritano y bautista (*Historia Eclesiástica* 3,26,2). Según los relatos pseudoclementinos, el mismo Juan Bautista habría sido un hemero-bautista relacionado con Samaría (*Reconocimientos* 2,23). Por otra parte, podemos preguntarnos también si la polémica de los samaritanos contra el templo de Jerusalén no enlaza con la de los bautistas. Sin duda no es casual que la primera misión cristiana fuera de Jerusalén comenzara en Samaría (Hch 8,1s) [27], ni que el extraño discurso de Esteban, que impugna el templo y los sacrificios cruentos, señale Siquén, en Samaría, como lugar funerario de los doce patriarcas, oponiéndose a toda la tradición bíblica (Hch 7, 16) [28]. Pero no postulemos precipitadamente un influjo de la

[25] La Betania mencionada en Juan 1,28 es distinta de la aldea de que se trata Jn 11,1. La antigua versión siriaca curetoniana menciona aquí *Bethabara,* probablemente «el lugar del vado». El otro lado del Jordán (cf. también Jn 10,40) es el lugar privilegiado de implantación de los movimientos bautistas. De allí partirá Juan para Samaría, y Jesús para Judea (Jn 3,22).

[26] Cf. M.-E. Boismard, *Aenon près de Salem:* «Revue Biblique» 80 (1973) 218-229. Las fuentes de Salim están situadas 12 km. al N.E. de Nablus.

[27] Cf. O. Cullmann, *La Samarie et les origines de la mission chrétienne: Annuaire 1953-54 de l'École des Hautes Études* (= *The Early Church,* Filadelfia 1956; *Vorträge und Aufsätze, 1920-1962,* p. 232s). Todavía en tiempos de Justino hay comunidades cristianas en Samaría; cf. R. Pummer *New Evidence for Samaritan Christianity?:* «Catholic Biblical Quarterly» 41 (1979) 98-117.

[28] Los textos patrísticos sobre los bautistas se pueden encontrar en S. J. Isser, *The Dositheans. A Samaritan Sect in Late Antiquity* (Leiden 1976).

ortodoxia samaritana[29], muy replegada sobre sí misma, en Esteban y los judeocristianos helenistas[30]. De todos modos, Samaría, cuya población estaba compuesta por distintas razas, era tierra de paso y, sin duda, lugar de asilo para quienes tenían dificultades con las autoridades de Judea. Además, Lucas recuerda la actitud favorable de Jesús hacia los samaritanos (Lc 10, 33-37; 17,16-19; pero también 9,52-55), enlazando con la tradición joánica sobre el extraordinario episodio de Jesús y la samaritana, con su anuncio del culto en espíritu y en verdad (Jn 4, 24). Todo el aspecto bautista del evangelista Juan encuentra aquí su expresión perfecta: ahora, Jesús da el agua viva y declara el fin del culto cruento.

La tradición cristiana ha sabido poner de relieve el estrecho lazo existente entre Juan Bautista y Jesús, pero para subrayar mejor la distancia que al fin los separa. Jesús, bautizado por Juan, bautiza a su vez a Judea, como dice Jn 4,1-2, en un primer ministerio bautista que coincide cronológicamente con el de Juan. La tradición sinóptica silenciará esta coincidencia para no hablar sino de una sucesión y definir así el papel del «precursor» como el del profeta Elías de que habla Mal 3,1 y 4,5 (cf. Mc 1,3). Es cierto que esa coincidencia inicial duró muy poco. Juan fue encarcelado y condenado a muerte mientras la actividad de Jesús continuaba, hasta el punto que algunos llegaron a declarar: «Juan Bautista ha resucitado de entre los muertos» (Mc 6,14). El mismo Herodes Antipas cree que Jesús continúa la «causa» de Juan. «Aquel Juan a quien yo corté la cabeza, ése ha resucitado» (Mc 6,16). Y no olvidemos el relato de Flavio Josefo sobre Juan, condenado como agitador. Herodes, el zorro, perseguirá a Jesús de la misma forma: «Se acercaron unos fariseos a decirle: Vete, márchate de aquí, que Herodes quiere matarte» (Lc 13,31).

El vínculo entre Juan y Jesús es considerado como algo evi-

[29] En hebreo, la palabra *shomrîm* designa a los samaritanos, es decir, los guardianes (de la verdad); la raíz verbal de nazoreo tiene el mismo sentido de guardar o vigilar; el nombre «Nazaret» parece tener la misma etimología: la torre de guardia de una región agrícola.

[30] Junto a los trabajos de A. Spiro y de M. H. Scharlemann *(Stephen: A Singular Saint,* Roma 1968), que ponen de relieve los contactos entre Esteban y la tradición samaritana, conviene leer las reacciones de S. Lowy, *The Principles of Samaritan Bible Exegesis* (Leiden 1977) 48-57, así como las de G. Schneider, *Stephanus, die Hellenisten und Samaria,* en J. Kremer (ed.), *Les Actes des Apôtres* (Duculot 1979) 215-240.

dente, lo cual no impide que la tradición cristiana subraye desde el principio la diferencia existente entre ambos, manifestada hasta en los detalles de sus respectivos comportamientos. Jesús deja el desierto para dirigirse al mundo. No se distingue de los demás en el vestido, en contraste con Juan, que lleva el ropaje de profetas como Elías (2 Re 1,7). Más aún, Juan es un *nazir* que no bebe vino ni licores fermentados (Lc 1,15; Nm 6,1), mientras que Jesús declara: «Porque vino Juan, que ni comía ni bebía, y dijeron que tenía un demonio dentro. Viene el Hijo del hombre, que come y bebe, y dicen: ¡Vaya un comilón y un borracho, amigo de recaudadores de impuestos y descreídos!» (Mt 11, 18-19; Lc 7,33-34). Juan no come, mientras que Jesús es un glotón y un bebedor. El uno se alimenta exclusivamente de los productos de la naturaleza como Bannus —en nuestro caso saltamontes y miel silvestre—; pero recordemos que en esta época el saltamontes, al igual que el pescado, no se consideraba como carne (cf. *Misná,* tratado *Hullin* 8,1). El otro come vorazmente y bebe con quien sea, saltándose todos los tabúes alimentarios. El uno es un asceta; el otro está siempre de fiesta, como lo demuestra, por ejemplo, la mención del vino, que los judíos solían reservar para los días de fiesta [31]. Este punto aparece con especial claridad en el relato sobre el ayuno de los discípulos (Mc 2,18-20). Los discípulos de Juan ayunaban, mientras que los de Jesús no lo hacían; éste les declara entonces: «¿Es que pueden ayunar los que están en la sala nupcial mientras está con ellos el esposo?» La comunidad cristiana que conserva semejante tradición es muy consciente de la diferencia existente entre Jesús, ese Jesús de la fiesta nupcial, y el Señor de la Pascua cuya muerte celebra con el ayuno de la espera escatológica de que habla Mc 2,20: «Llegará el día en que se lo lleven, y entonces, aquel día, ayunarán.»

Como acabamos de constatar, Jesús, que procede del grupo bautista, realiza un primer cambio con respecto a Juan. No llama al desierto como los profetas escatológicos de su época, de los que hablaremos un poco más adelante; no impone reglas ascéticas, ni siquiera los ayunos supererogatorios del lunes y del martes que se imponían los fariseos piadosos. Elimina todas las prácticas que intentaban encerrar el comportamiento religioso en el espacio reservado al mundo de los puros, porque el mensaje sal-

[31] Cf. P. Lebeau, *Le vin nouveau du Royaume* (Brujas 1966).

vífico se dirige a todos sin distinción. En este punto concreto, Jesús recoge y desarrolla el pensamiento de Juan Bautista.

Un mensaje universalista

El mensaje de salvación bautista se dirige a todos los hombres. Las barreras sociales, las religiosas e incluso, en parte, las étnicas han sido derribadas, o están a punto de serlo, para que la salvación de Dios pueda llegar a todos. Sin duda, en los medios escribas de afinidad farisea, en los que ha calado profundamente el pensamiento de los profetas de Israel (cf. el segundo Isaías y Jonás), la idea del universalismo se ha adueñado ya ampliamente de los espíritus: Dios se dirige a todos los hombres de este mundo, sin que por eso haya que poner en tela de juicio la elección de Israel y la alianza de la circuncisión. El Pseudo-Filón, un autor judío del siglo I, constituye un excelente ejemplo de ese estado de ánimo abierto a las naciones, pero sin compromiso de ningún tipo. Como los predicadores de las sinagogas de su época[32], afirma que Dios «no hace acepción de personas», o también que Dios «dará a conocer a las naciones la voluntad divina» y «todos los hombres hallarán la verdad» (*Libro de las Antigüedades Bíblicas* 20,4; 51,3-4). Es sabido que tal apertura de espíritu del judaísmo del siglo I dio grandes frutos en todo el mundo helenístico, donde millares de paganos «temerosos de Dios» se aglutinaron en torno a las sinagogas de la diáspora. Por otra parte, en la misma Palestina, una de las ideas maestras del fariseísmo es llegar a una verdadera democratización religiosa: en la Torá, es decir, en la revelación divina, Dios se dirige a todos, y no sólo a los sacerdotes, de manera que todos tienen que perseguir el ideal de la santidad levítica. Sin embargo, como ya hemos indicado, la santidad corre siempre el peligro de provocar la separación en grupos de elites religiosas consagradas a la perfección ritual y moral. Los «justos» se separan de los «pecadores» y, en parte, del «pueblo del país».

Los bautistas van a llevar la intuición universalista de los fariseos hasta el límite, efectuando un importante desplazamiento

[32] Cf. C. Perrot, *La lecture synagogale d'Exode 21,1-22,23 et son influence sur la littérature néo-testamentaire,* en *À la rencontre de Dieu.* Hom. A. Gélin (Le Puy 1963) 223-239: en el siglo primero, la lectura de Ex 21,1s se había unido ya a la de Is 56,1-9 y 57,19, un sábado que se refería al tema del extranjero, porque Dios no hace acepción de personas.

religioso cuyas consecuencias se dejarán sentir progresivamente. El mensaje de salvación se dirige a todos, y en primer lugar a la multitud del «pueblo del país», a los pobres y a los pequeños, incapaces de pagar correctamente el décimo de los alimentos y de atenerse a los complicados preceptos rituales de los escribas. Más aún, ignorando las instituciones de perdón del templo, para uso de quienes siguen la estricta observancia de la Torá, se afirma que todos pueden alcanzar la salvación mediante la conversión del corazón y el acto del que bautiza. Así, el llamamiento afecta a todos, incluidos los «pecadores», en el sentido a la vez social y religioso de la palabra. Notemos, además, la frecuencia con que aparecen en la predicación de Juan las expresiones «todo, todos» (Mc 1,5; 11,32; Lc 3,3; 7,29; Hch 13,24). La gran novedad es ésta: una religión abierta a todos, al margen de las abluciones de pureza que dividirían la sociedad en compartimentos estancos, una religión verdadera al alcance de la gente sencilla. Juan y, más tarde, Jesús hablarán a los «pecadores», a las prostitutas e incluso a los soldados no judíos: a los oficiales romanos y a las tropas auxiliares reclutadas en Cesarea y Sebaste-Samaría (Lc 3,10-14). ¿Es preciso recordar aquí el relato de Mc 2,13-17, cuyo centro no reside directamente en la llamada de un nuevo discípulo, sino en la incorporación de un «pecador» al grupo de Jesús? En contraste con los grupos religiosos de su tiempo, Jesús forma un grupo de «no separados» porque no ha «venido a llamar a los justos, sino a los pecadores» (Mc 2,17b). Más tarde, la tradición recogerá esa frase de Jesús y dará a los términos «justos» y «pecadores» un sentido moral que pueda ajustarse a las comunidades cristianas helenísticas, poco al tanto de las realidades palestinenses: Jesús llama a los pecadores «a la conversión», dirá Lc 5,32 [33]. Pero el sentido inicial del *logion* no es ése: Jesús, al rechazar las abluciones de pureza y quitar valor al diezmo (Mc 7,1s y Mt 23,23s), manifiesta su deseo de pasar por encima de las reglas bíblicas tradicionales que provocaban el encasillamiento religioso de la sociedad de su tiempo.

¿Llegará esa apertura universalista a sobrepasar las fronteras étnicas del pueblo de la alianza? Es lo que se podría pensar al ver a Juan dirigirse a los soldados paganos o samaritanos, así como al oír sus enérgicas palabras proféticas contra los fariseos y saduceos: «Camada de víboras..., no os hagáis ilusiones pensando que Abrahán es vuestro padre; porque os digo que de las piedras

[33] Cf. p. 38.

éstas es capaz Dios de sacarle hijos a Abrahán» (Mt 3,9). La imagen de la piedra de que procedía el pueblo de Abrahán era muy conocida en el siglo I, como lo atestigua el *Libro de las Antigüedades Bíblicas* 23,4: «De una roca única saqué a vuestro padre. Y la rotura de esta roca engendró a dos hombres que se llamaron Abrahán y Nahor.» Por lo demás, los sábados por la mañana, tras la lectura de Gn 12,1 sobre la vocación de Abrahán, se leía en las sinagogas palestinenses [34] el texto de Isaías 51,1-2s: «Mirad la roca de donde os tallaron... Mirad a Abrahán, vuestro padre.» Ahora bien, lo que el Bautista pone aquí en tela de juicio no es la alianza de Israel en cuanto tal, sino un cierto exclusivismo de elección: ¡Cuidado —les dice—, que Dios puede comenzar otra vez a partir de una nueva piedra!

La actitud de Jesús ante los paganos parece ser muy semejante a la del Bautista [35]. Según el relato evangélico, Jesús manifiesta una cierta apertura a las naciones, sin que por eso ponga en entredicho la alianza de los Padres. Jesús era judío y nunca dejó de serlo. Además, la primera comunidad judeocristiana lo comprendió perfectamente privilegiando de entrada la predicación del reino de Dios a Israel, de acuerdo con las palabras de Jesús a sus discípulos: «No vayáis a tierra de paganos ni entréis en la provincia de Samaría; mejor es que vayáis a las ovejas descarriadas de Israel» (Mt 10,5). Y si Jesús funda el grupo de los doce discípulos, lo hace con un gesto análogo a los de los antiguos profetas para anunciar la venida del Israel escatológico de las doce tribus (Mt 19,28; Lc 22,30). Israel constituye el primer objeto de la preocupación de Jesús, según la catequesis judeocristiana; casi podríamos preguntar si esta actitud prudente no representa un paso atrás con respecto a la del que bautizaba en 'Ayn Fâr 'ah (Samaría). Con todo, la misma tradición judeocristiana refleja que Jesús desborda los límites que se ha fijado al decir: «Me han enviado sólo para las ovejas descarriadas de Israel» (Mt 15,24).

El relato sobre el endemoniado pagano de Gerasa —que acumula en sí todos los motivos de impureza ritual conocidos en la época— y el de la siro-fenicia, que pide las migajas que se echan a los perrillos, son especialmente significativos a este respecto

[34] El dato es seguro, al menos a partir del siglo II-III; cf. C. Perrot, *La lecture de la Bible dans la Synagogue* (Hildesheim 1973) 56.

[35] Cf. J. Jeremias, *Jésus et les paiens* (Neuchâtel 1956): R. McL. Wilson, *The Gentils and the Gentile Mission in Luke-Acts* (Cambridge 1973).

(Mc 5,1-20; 7,24-30). En tal perspectiva, los paganos tienen un puesto, pero limitado: sólo tienen derecho a las migajas de la comida y, si hemos de hablar con propiedad, no son admitidos en el grupo de los discípulos (Mc 5,18-19). Al recoger estas extrañas palabras de Jesús, los cristianos de origen judío querían recordar el privilegio de Israel, pero sin excluir por ello a las naciones del horizonte escatológico ni, en parte, de la perspectiva actual[36]. Para los últimos tiempos se espera la participación de los paganos en los bienes salvíficos, sin olvidar su eventual castigo: Tiro, Sidón y el país de Sodoma serán castigados, pero «con menos rigor» que Israel (cf. Mt 8,11-12; 11,20-24). Los evangelistas de tendencia grecocristiana debieron de tener una gran preocupación histórica para conservar, pese a todo, el recuerdo de unas palabras tan poco acordes con las realidades misioneras de su tiempo. En una palabra, la actitud de Jesús en este caso es muy misteriosa e incluso un poco contradictoria. Si hubiera sido totalmente clara, las primeras comunidades cristianas no habrían tenido tantas dificultades para realizar su cambio en este punto esencial. Jesús no es Pablo.

Tampoco habría que ocultar la contradicción entre las más antiguas tradiciones cristianas sobre el punto siguiente. Según la tradición judeocristiana que acabamos de mencionar, Jesús no habría tenido contactos con los samaritanos. En cambio, según la tradición joánica, corroborada por Lucas, las relaciones de Jesús con Samaría parecen importantes, hasta el punto de que sus adversarios judíos lo llaman samaritano (Jn 8,48). ¿Qué tradición ofrece, pues, una visión de Jesús más exacta desde el punto de vista histórico? Aunque no se puedan excluir las dudas, también aquí hay que preferir la tradición joánica, sobre todo cuando se constata un cierto estrechamiento de las perspectivas misioneras en algunos medios judeocristianos de Jerusalén. Por otra parte, la tradición joánica es también la más cercana a los medios judeocristianos de tipo «helenista» (Hch 6,1s), como ha demostrado O. Cullmann[37]. Ahora bien, estos medios son los que exponen las tesis bautistas con mayor virulencia, por ejemplo Esteban en su famoso discurso de Hch 7.

[36] Es de notar que Lucas, pese a que en su Evangelio habla a menudo de las mujeres, no recogió el episodio de la siro-fenicia, difícil de entender para sus destinatarios heleno-cristianos.

[37] Cf. O. Cullmann. *Le milieu johannique* (Neuchâtel 1976).

El bautismo que salva

Acabamos de evocar la popularidad de Juan Bautista, de la que se hace eco Flavio Josefo en el texto citado antes [38]. El historiador judío divide el auditorio del Bautista en dos categorías: por una parte, los que se unen a su bautismo; por otra, los que se dejan captar por su palabra hasta el punto de que Herodes teme una rebelión. El grupo de Juan y «los otros»: la misma distinción se encuentra en el caso de Jesús. Pero ¿qué podía reunir a un grupo semejante? Un profesor de moral o un maestro de ascetismo no suelen tener tanto éxito. Lo único que podía inflamar los espíritus hasta ese punto es la palabra de conversión y el gesto particular del que Flavio Josefo caracteriza precisamente como «el Bautista». El rito de agua sobrepasaba la ablución ritual ordinaria. Lo subraya certeramente un fragmento de papiro descubierto en 1905, que contiene una antigua tradición «evangélica» no incluida en los relatos canónicos. He aquí el texto del *agraphon,* al que J. Jeremias atribuye con razón un verdadero valor histórico, al margen de ciertos retoques literarios tardíos:

> «Y tomándolos (a los discípulos) consigo (Jesús) les hizo entrar en el atrio santo, y él se paseaba por el recinto del templo. Ahora bien, un fariseo, príncipe de los sacerdotes, llamado Leví, se adelantó, se unió a ellos y dijo al Salvador: ¿Quién te ha dado permiso para caminar por este atrio santo y ver los vasos sagrados sin haberte bañado y sin que tus discípulos se hayan lavado siquiera los pies? Además, has manchado el recinto del templo; has hollado este lugar puro, cuando nadie que no se haya bañado antes y no se haya cambiado los vestidos tiene derecho a entrar aquí ni se atreve a mirar los vasos sagrados. El Salvador, deteniéndose enseguida con sus discípulos, le respondió: Y tú, que estás aquí en el recinto del templo, ¿eres puro? El le contestó: Soy puro porque me he bañado en la piscina de David y he bajado por una de las escaleras para subir por la otra y seguidamente (sin mediar nada) he venido y he contemplado estos vasos sagrados. Entonces el Salvador le dijo: ¡Ay de vosotros, ciegos que no veis! Te has lavado en esas aguas vertidas, donde noche y día hay perros y puercos y, después de haber tomado un

[38] Cf. pp. 94s.

baño, te has limpiado la piel de fuera, esa piel que también las cortesanas y las flautistas se ungen, lavan, limpian y adornan para excitar los deseos de los hombres, mientras que por dentro están llenas de escorpiones y de toda clase de maldades. Yo (y mis discípulos), que tú dices que no estamos bañados, nos hemos bañado en el agua viva... que viene... Pero ay de quienes...» (*Papiro de Oxyrinco* 840) [39].

Por desgracia el fragmento se acaba aquí. Pero su conjunto actual basta para evocar el diferente valor de las respectivas purificaciones, contraste que aparece también en Jn 3,25: «Se originó entonces una discusión entre los discípulos de Juan y un judío, a propósito de ritos de purificación.» Intentemos ahora definir más exactamente el gesto bautista.

La inmersión de Juan en el agua viva del Jordán y en Enón, donde había mucha agua (Jn 3,23), no se parece en nada a las abluciones ordinarias de los judíos en las piscinas de aguas purificadas *(miqwot)*. Se trata de un acto que es administrado: Juan «bautiza» o se «es bautizado por» Juan. En el Nuevo Testamento el verbo «bautizar-sumergir» aparece siempre en activa o en pasiva, nunca en la media-reflexiva. No se sumerge uno mismo, como sucedía en las abluciones de pureza farisea y esenia. Es un acto público y en manera alguna privado; lo realiza una persona distinta del bautizando. Esta originalidad justifica ya el sobrenombre que Flavio Josefo da a Juan cuando lo llama «el Bautista». Más tarde se administrará el bautismo «en nombre de...», fórmula que subraya que el acto de bautizar establece unas relaciones personales entre el que bautiza y los que son bautizados. Los judíos «van juntos al bautismo» (en griego *baptismô synienai* = «venir con» al bautismo), dice Josefo en el texto citado [40]. Si el verbo «bautizar-sumergir» connotaba hasta ahora la idea de separación (se «sumerge» un objeto para lavarlo y quitarle la mancha), en adelante va a evocar el sema de unión. La ablución de pureza separa, la inmersión bautista separa y une a la vez, como se dice en Jn 3,26: «Resulta que está bautizando y todo el mundo *acude* a él.» Decir que Juan y Jesús bautizan equivale a decir que forman grupos de discípulos. En el gesto bautista tenemos la primera justificación histórica de la existencia de grupos reunidos en torno al que bautiza, con sus vínculos y

[39] Cf. J. Jeremias, *Les paroles inconnues de Jésus* (París 1970) 51-52.
[40] Cf. pp. 94s.

sus rivalidades: «Jesús ganaba más discípulos y bautizaba más que Juan» (Jn 4,1). La importancia dada a la persona del que bautiza, centro de unidad de un grupo apretado en torno a él, no tenía equivalente en aquella época. Los rabinos, de tendencia farisea o no farisea, reunían sin duda discípulos (se dice que Hillel tenía cerca de 80), pero esa agrupación transitoria, que sólo duraba el tiempo de los estudios, no tenía más vínculo que la Torá. Los discípulos de la Torá dan ahora paso a los discípulos del Maestro, los cuales le «siguen» o «van tras» él, expresiones técnicas para designar una vinculación personal. Además, la novedad del gesto bautista aparece con toda claridad en el texto de Mc 11,27-33. El gesto implica una «autoridad» (un «derecho de Dios», en el sentido que la palabra tenía en esta época) en el que lo realiza, y establece una relación entre él y los que bautiza. Según este relato, Jesús pone su autoridad en el mismo plano que la de Juan Bautista y formula la siguiente pregunta: «El bautismo de Juan ¿era cosa de Dios o cosa humana? Contestadme. Los adversarios de Jesús comenzaron a preguntarse: Si decimos 'de Dios', dirá que entonces por qué no le creímos, Pero si decimos 'cosa humana'... Tenían miedo de la gente, porque todo el mundo pensaba que Juan era realmente un profeta.» Como se ve, el gesto bautista evoca la relación de fe en la persona misma y provoca la designación profética.

Pero ¿qué eficacia se atribuía a semejante gesto? La respuesta es clara. Según Mc 1,4, Juan proclamaba un bautismo de conversión «para que se les perdonaran los pecados» *(eis aphesin hamartion)*. El gesto bautista perdona el pecado. Sobrepasa ampliamente la ablución de pureza y es más que el signo sensible del cambio espiritual: es el gesto del perdón de Dios. Y según Mc 1,5 los judíos acuden al bautismo de Juan «confesando sus pecados» exactamente igual que el Día de la Expiación, en que se proclamaban públicamente las faltas (*Misná Yoma* 3,8). En ese contexto se comprenden las objeciones a que muy pronto tuvo que responder la comunidad cristiana: ¿Cómo Jesús, que no tenía pecado, pudo hacerse bautizar por Juan? ¿Cómo podía el bautismo de Juan perdonar el pecado, si la cruz de Cristo es lo único que salva? El mero hecho de que se plantearan tales preguntas teológicas es un signo tangible de la originalidad histórica de Juan, pues demuestra que la comunidad cristiana tuvo que enfrentarse muy pronto con la aparente contradicción de la historia. ¿Quién, excepto Jesús, posee la llave del perdón de Dios? El evangelista Juan pasa por alto el relato del bautismo de Jesús; Lucas habla

de él, pero sin aludir a la presencia del Bautista; Mateo reduce el valor del bautismo de Juan, eliminando la mención del perdón de los pecados (Mt 3,11), puesto que sólo la sangre de Cristo perdona (Mt 26,28)... y, si Jesús se presenta al bautismo, lo hace sólo para «cumplir toda justicia», es decir, en lenguaje mateano, para plegarse a la voluntad de Dios (Mt 3,14-15). En un antiguo fragmento del *Evangelio de los Hebreos,* de origen judeocristiano, se percibe todavía el eco de esta objeción fundamental en el relato siguiente: «La madre del Señor y sus hermanos le decían: 'Juan bautiza para el perdón de los pecados. Vamos a que nos bautice'. Pero él les dijo: '¿En qué he pecado yo para ir a que me bautice? Creedme que si hablo así, sé por qué lo hago'» [41].

En aquella época, el anuncio del perdón de los pecados por medio de un gesto entrañaba directamente la convicción de que estaba ya actuando la salvación escatológica. El reino de Dios está cerca (Mt 3,2). Va a llegar el juicio por el fuego; el hacha está tocando la raíz de los árboles; la cólera que se acerca está ya encima de nuestras cabezas (Lc 3,7-9). Dios va a intervenir directamente, a no ser que lo haga algún profeta escatológico —«El que debe venir» (Mt 11,2)— en el cambio fulminante que va a señalar el fin del mundo. Si el Día de la Expiación, día tradicional del perdón de Dios, tenía ya entonces un marcado acento escatológico, ¡cuánto más el febril anuncio del Bautista! En semejante clima se explican la extraordinaria pasión de las muchedumbres, de que habla Flavio Josefo, y el temor de un Herodes Antipas: «Las gentes se exaltaban cuando lo oían hablar [42].»

Y aquí se plantea el principal problema histórico: ¿cómo situar exactamente a Jesús en tal contexto? ¿Era sólo otro Juan, un rival o un «Juan resucitado», como pensaba Herodes Antipas (Mc 6,16)? Todo el problema de Jesús radica en su distancia con respecto al Bautista. No pretendemos valorar precipitadamente esa distancia situándonos de entrada en el campo de la conciencia de Jesús. Consideremos más bien cómo la comunidad pascual, enfrentada con su primer problema, a la vez teológico e histórico, sabe ver en su Señor el último mensajero de Dios, el Enviado de que hablará el evangelista Juan, de manera que a partir de ahora toda la problemática de la salvación y, por tanto, del reino de Dios girará insoslayablemente en torno a su persona. Jesús, ese

[41] Pasaje recogido por Jerónimo en *Patrologia Latina,* 23, 570.
[42] Cf. pp. 94s.

bautista que pronto dejará de bautizar, recoge todas las aportaciones del movimiento bautista y las transforma sorprendentemente con su palabra que proclama el perdón, con sus gestos de exorcista y taumaturgo que traen la salud y, sobre todo, con su vida y muerte de profeta mártir. En la memoria de la Iglesia, las severas palabras del Bautista se desvanecen en parte en labios de Jesús; casi desaparece el rigor del juicio que viene sobre el mundo, porque el juicio y la salvación de Dios pasan en primer lugar por su persona en su marcha a la muerte. En el extraño desplazamiento teológico que va del Bautista a Jesús, es difícil no reconocer la impronta personal del propio Jesús. La antigua tradición judeocristiana refleja admirablemente tal desplazamiento en la curiosa historia de los hijos del Zebedeo. Jesús se encara con sus discípulos que buscan la gloria y le dice: «No sabéis lo que pedís. ¿Sois capaces de pasar el trago que voy a pasar yo o de dejaros bautizar con el bautismo con que voy a ser bautizado yo?» (Mc 10,38). La inmersión bautista del perdón queda absorbida en el sufrimiento y la muerte de Jesús. Lo que otorga la salvación no es ya el gesto bautista, sino la persona del Señor. Jesús, discípulo de Juan y designado como el que «viene después de» él (Jn 1,15.27.30) y, por tanto, como «el más pequeño» en el reino (Mt 11,11b), supera ahora al primero de los bautistas [43]. Por eso la tradición cristiana encontrará dificultades a la hora de señalar la cesura de los tiempos de salvación: Juan inaugura ciertamente el tiempo nuevo, pero sólo puede hacerlo por aquel en quien se cumplen verdaderamente los tiempos, al realizarse en su persona todo el mensaje bautista.

El gesto del perdón bautista no dejó de tener resonancias directas en la realidad social y religiosa de la época. La fiebre escatológica del momento llevó a plantear de nuevo la cuestión profética. Como veremos enseguida, las antiguas instituciones salvíficas estaban en tela de juicio, al igual que una determinada forma de entender la ley. Pero ya podemos explicarnos por qué se desencadenaron inmediatamente las persecuciones contra Juan el Bautista y Jesús el Nazoreo. Clavado en el travesaño de madera, el *titulus* de la cruz contiene estas palabras: «Jesús el Nazoreo, rey de los judíos (Jn 19,19). Siguiendo la pauta de los judeocris-

[43] «El más pequeño» designa a Jesús en su relación con Juan. Esta exégesis de M. Dibelius, recogida por O. Cullmann *(Christologie du Nouveau Testament,* Neuchâtel 1968, 29, 33), sigue aquí la de Jerónimo, Crisóstomo e Hilario.

tianos helenistas, Lucas recogerá el apelativo Nazoreo y lo relacionará con los motivos de la ley y el templo: «Le hemos oído decir», afirman de Esteban los helenistas judíos, «que ese Jesús el Nazoreo destruirá este lugar (el templo) y cambiará las tradiciones que recibimos de Moisés» (Hch 6,14). Y según Hch 24,5, Pablo es considerado como «el cabecilla de la secta de los nazoreos» por haber violado la ley e intentado profanar el templo (Hch 23,28; 24,6). No es casual que la acusación de los testigos en la instrucción judía del proceso romano de Jesús verse precisamente sobre el templo (Mc 14,58). Precisemos este punto.

Juan Bautista fue condenado a muerte —probablemente el año 28— por provocar desórdenes públicos, como expone Flavio Josefo. En la Pascua del año 30, Jesús el Nazoreo fue colgado en la cruz. El año 35, Pilato reprimió severamente un movimiento de matiz mesiánico surgido entre los samaritanos, cuyos lazos con el movimiento bautista son conocidos. Hacia la misma época. Esteban es lapidado en un motín popular por su violenta impugnación del templo y los sacrificios cruentos, y poco después la comunidad de Jerusalén se ve condenada a la dispersión (Hch 8, 1s), a semejanza quizá de otros grupos bautistas de aquel tiempo [44]. Más tarde, en los años 80-95, se tomará la decisión de excluir de la sinagoga a los desviacionistas *(minim)* y los nazoreos.

[44] Según R. Macuch, *Anfänge der Mandäer,* en *Die Araber in den Alten Welt* (Berlín 1965) 136, sesenta mil (pre-) mandeos habrían sido expulsados de Palestina en tiempos del rey parto Artaban III (12-38 d. C.). Yamauchi, sin embargo, rechaza esta tesis. De todos modos es preciso reconocer que los mandeos se oponían al judaísmo con una virulencia que recuerda los duros ataques del evangelista Juan contra los judíos o, más bien, contra los naturales de Judea.

CAPITULO IV

JESUS, EL TEMPLO Y LA LEY

En las páginas que preceden hemos destacado la singularidad del movimiento bautista: el gesto de Juan no es una simple ablución de pureza ritual. Pero tal presentación encierra un peligro: puede dar al lector la impresión de que el judaísmo del siglo I se reduce de alguna manera al bajo nivel de una práctica ritual, escrupulosa y formalista. Y no hay nada más opuesto a la realidad judía de la época. Por eso, antes de exponer la originalidad de Jesús con respecto al templo y la Torá, es preciso hablar de su gran afinidad con los escribas de tendencia farisea. Este punto no exige largas disquisiciones, pues hoy, tras numerosos trabajos sobre el fariseísmo de Jesús, el problema parece resuelto. Pero precisamente porque Jesús es en muchos aspectos un rabí cercano a los fariseos resultan extrañas sus tomas de postura frente a la ley y el templo. Muchos especialistas modernos [1], judíos y cristianos, han señalado certeramente los múltiples contactos existentes entre Jesús y la tradición judía, heredera en parte del antiguo fariseísmo. Los investigadores descubren continuamente nuevos paralelismos de expresión y pensamiento entre los evangelios y ciertos elementos de literatura intertestamentaria, targúmica y rabínica. Jesús tiene sus raíces en el suelo palestinense del siglo I y no en una corriente de supuesta gnosis helenística, como suponían algunos hace apenas unos decenios [2]. Sin embargo, la preocupación de situar la persona profética de Jesús en el marco de un judaísmo confuso, anterior a la ruina

[1] Citemos sólo D. Daube, *The New Testament and Rabbinic Judaism* (Londres 1956); W. D. Davies, *El sermón de la montaña* (Madrid, Ed. Cristiandad 1974); íd., *The Gospel and the Law* (Los Angeles 1974); A. Finkel, *The Pharisees and the Teacher of Nazareth* (Leiden 1964); D. Flusser, *Jesús en sus palabras y en su tiempo* (Madrid, Ed. Cristiandad, 1975); G. Vermes, *Jésus le juif* (París 1978).

[2] Así R. Bultmann, *Le christianisme primitif* (París 1950). Cf. la fuerte reacción de A. D. Nock, *Christianisme et hellénisme* (París 1973).

del templo, lleva a veces a ocultar las diferencias y a reducir a Jesús al rango de un oscuro rabí «carismático», con el peligro de hacer ininteligible el movimiento cristiano que siguió a su actividad. Una teología de tipo fundamentalista, cristiana o judía, inspira a algunos de esos ensayos, que se arrogan precipitadamente la etiqueta de históricos. Pero tales ingenuidades no deben frenar la importante investigación moderna sobre el judaísmo de Jesús.

I. ¿UN RABI DE TENDENCIA FARISEA?

Es sabido que la presentación evangélica más antigua, la de Marcos, es decir, la primera y más arcaica de las tradiciones narrativas cristianas, no menciona a los fariseos en el relato de la pasión. Los enemigos de Jesús son aquí los sumos sacerdotes, los ancianos y los escribas. Marcos sólo alude a los fariseos en los dos bloques polémicos reunidos por un redactor helenocristiano (Mc 2,16.18.24; 3,6 y 12,13), así como en algunos fragmentos que tratan de la pureza ritual (Mc 7,1.3.4; 8,11.15). El balance es pobre, a no ser que tomemos en consideración los datos de Lucas y de Mateo quienes, después del año 70 de nuestra era, identificaron fácilmente a los escribas con los fariseos, únicos enemigos judíos de la comunidad cristiana que pudieron resistir la tormenta de la destrucción del templo [3]. E incluso en esta época tardía, Lucas evoca el recuerdo de fariseos simpatizantes de Jesús (Lc 13,31), por no hablar de Gamaliel (Hch 5,34; 26,5) ni de los fariseos que se hicieron cristianos (Hch 15,5). Por tanto, deberemos evitar cuidadosamente considerar «los fariseos» como los enemigos de Jesús por antonomasia, en contra de la situación histórica real.

Además, es preciso definir exactamente quiénes son estos fariseos, determinar su importancia relativa (¡Flavio Josefo cuenta 6.000 sólo en tiempos de Herodes el Grande!), su práctica y su doctrina... Ahora bien, los datos distan de ser claros, pues el apodo «fariseo» pudo aludir a realidades diferentes en las distintas épocas. En el siglo I, la palabra solía emplearse sin ninguna

[3] Citemos un ejemplo de tal tendencia. Según Josefo, el año 62 el sumo sacerdote Ananos, saduceo, envió al martirio a Santiago, el hermano del Señor, pese a la oposición de los judíos más fieles a la Torá (los fariseos) (AJ 20 § 201). Pues bien, Hegesipo atribuye el martirio de Santiago a los «escribas y fariseos» (Eusebio, *Hist. Ecl.* 2,23,10.12).

connotación peyorativa, como atestiguan sobre todo Josefo y el Nuevo Testamento. Pero, habrá que poner especial cuidado en no confundir a los fariseos con una secta u orden religiosa perfectamente organizada, como la Comunidad de la alianza de Qumrán. En realidad, se trata más bien de un partido o de una línea de pensamiento que afecta principalmente al comportamiento religioso en el seno de sociedades de estricta observancia. Reclutados entre los artesanos, los comerciantes y los campesinos, los fariseos, sacerdotes o simples israelitas, procuraban seguir las reglas establecidas por los escribas de su tendencia. No tenían una doctrina perfectamente unificada, aunque la homilética y la enseñanza que se impartían en la sinagoga solían reflejar el pensamiento común de los rabinos de afinidad farisea. Flavio Josefo indica algunos puntos que los distinguen de los saduceos: la importancia que dan a la «tradición de los padres», una mayor insistencia en la retribución de ultratumba y, sobre todo, la resurrección de los muertos; finalmente, la convicción de que Dios gobierna el mundo según su designio y su providencia, si bien deja al hombre su libre albedrío [4]. ¿Es preciso añadir, con Hch 23, 6.8, que los fariseos daban bastante importancia a los ángeles, los mensajeros divinos, lo cual significaba en el lenguaje de entonces que Dios se reservaba siempre la posibilidad de comunicar su voluntad a los hombres? Todos estos puntos propios de los fariseos fueron ampliamente recogidos y desarrollados por Jesús, por ejemplo en Mc 12,18-27, a propósito de la resurrección.

Los fariseos, opuestos al conservadurismo de los saduceos, estaban siempre animados de un gran celo religioso. Josefo alaba en concreto la sencillez de su vida y su desprecio de las riquezas. Según la tradición judía, los fariseos eran los primeros en luchar contra toda forma de ostentación hipócrita, que de hecho podía afectarles, como a toda persona que quiere cumplir con perfección la voluntad divina [5]. Jesús también reaccionará violentamente (Mt 23,1s y Lc 11,39s). Más aún, los fariseos tomaban en serio la Torá, es decir, la revelación divina, en su actualidad permanente. En una religión a la vez dinámica y ferviente, como lo atestigua el *Libro de las Antigüedades Bíblicas* del Pseudo-Filón, los escribas fariseos deseaban seguir la palabra di-

[4] Cf. Josefo, *Guerra* 2 §§ 162-166; AJ 13 §§ 171-173 y 297-8; 18 §§ 12-17. Véase R. Le Déaut, *Au seuil de l'ère chrétienne,* en *Introduction à la Bible* III/1 (París ²1976) 134-139 (bibliografía p. 238).

[5] Cf. *T. b. Berakot,* 9,4.

vina después de haberla asimilado interiormente, gracias sobre todo al mensaje de los profetas de Israel, cuya lectura había llegado a ser habitual en las sinagogas. Esa palabra, y por tanto los mandamientos divinos que era preciso cumplir, se dirigía a todos, en el marco de una religión parcialmente «desclericalizada», lo que no implicaba ninguna acrimonia de los escribas de la sinagoga contra las gentes del templo y el sistema cultual. Antes de la destrucción del año 70 de nuestra era, nunca se opuso la sinagoga al templo. Todo lo contrario: los escribas fariseos trabajaron eficazmente para hacer más atrayente la vida cultual del templo y para adaptarla mejor a las circunstancias de la época. Así impusieron algunas reformas del calendario (por ejemplo, la fecha de Pentecostés) y diversas modificaciones litúrgicas en la celebración de la fiesta de las Chozas. Gracias a la aportación de la tradición oral y a una cuidadosa exégesis de los textos sagrados, los escribas fariseos procuraban a menudo hacer más soportable y más adaptada la vida religiosa y social de sus contemporáneos. Las gentes de Qumrán, mucho más intrasigentes en este aspecto, se burlaban a veces y trataban a los escribas de «buscadores de alivios» [6]. Sin embargo, debían cumplir todas las prescripciones de la Torá, incluso las más pequeñas, en las que veían también una manifestación de la voluntad divina para el pueblo de la alianza. Esto no era óbice para que los escribas pusieran el acento en los puntos importantes; así, Hillel declaraba a un pagano: «No hagas a otro lo que no quieres que te hagan a ti. En esto consiste toda la Torá; lo demás es sólo explicación» [7]. Rabí Aquiba, que murió mártir el año 135 de nuestra era, precisa: «El mayor precepto de la ley es el amor al prójimo» [8]. En Lc 10,25-28, el doctor de la ley se expresa en los mismos términos (cf. Mc 12,32-33). Prescindiendo de este último punto, muy conocido, las líneas anteriores centran directamente nuestro estudio: ¿fue Jesús, como los fariseos, un reformador del culto y un adaptador de la Torá?

[6] Por ejemplo, en *4Q 169 pe'sher Nahún* 3.3.
[7] *T. b. Shabbat* 31a.
[8] *Midrás Sifra* sobre Lv 19,18.

II. LA CUESTION DEL TEMPLO

La cuestión es difícil, porque los datos neotestamentarios parecen contradictorios. Es cierto que muchos comentaristas del evangelio actúan como si no hubiera ningún problema [9]. Acusado calumniosamente ante el sanedrín por su postura con respecto al templo, Jesús habría respetado perfectamente ese lugar de oración por excelencia, y los cristianos habrían seguido su ejemplo, como se dice en Hch 2,46. El discurso de Jesús sobre la destrucción del templo no iría dirigido contra la institución en cuanto tal, y habría que atenuar los violentos ataques de Esteban contra los sacrificios del templo. ¿Cómo negar por completo el valor del templo, cuando Jesús y, luego, la comunidad cristiana fueron designados enseguida como el nuevo templo de Dios? La dialéctica cristiana del término cumplimiento actuó plenamente en ese caso: el templo de la alianza nueva ha sustituido al antiguo para realizar todos sus valores. Sin embargo, esta visión atenuante de las realidades, que se halla, sin duda, en la línea del autor de Hechos, tropieza con una serie de datos concretos que no pueden armonizarse tan fácilmente. El lector del Nuevo Testamento se sentirá quizá tentado a pasar de largo, ya que los escritos neotestamentarios apenas tratan del sistema cultual del templo, con la casi única excepción de las fuertes reacciones de la carta a los Hebreos. Todo se desarrolla como si el mundo del templo no existiera de hecho..., cuando la práctica de los sacrificios cruentos siguió vigente hasta el año 70. Este silencio general de los textos cristianos con respecto al sistema cultual, es decir, con respecto a una parte importante de la Torá, no deja de sorprender. Se ha producido una ruptura, que es preciso esclarecer históricamente. Resumamos brevemente los principales datos.

Los templos y, sobre todo, los sacrificios eran entonces objeto de una acerada crítica en el mundo helenístico [10]. El sentimiento

[9] Cf. la documentación en R. Banks, *Jesus and the Law in the Synoptic Tradition* (Cambridge 1975); E. Cothenet, *L'attitude de l'Église naissante à l'égard du Temple de Jérusalem,* en *Liturgie de l'Église particulière et liturgie de l'Église universelle* (Roma 1975) 89-110.

[10] Sobre este tema, cf. sobre todo O. Cullmann, *L'opposition contre le Temple de Jérusalem, motif commun de la théologie johannique et du monde ambiant du NT:* «New Testament Studies» 3 (1958-9) 157-173; E. des Places, *La religion grecque* (París 1969) 337-344; V. Nikiprowetzki, *La spi-*

era general: se extendía desde los órficos y los adeptos al hermetismo hasta los neopitagóricos. Citemos únicamente las frases en que Apolonio de Tiana pide que «nunca se sacrifique al gran dios que está por encima de toda cosa: lo honraría dignamente quien, sin inmolar víctimas ni encender fuego, le ofreciera sólo el Logos (el verbo), sin palabra, el más poderoso de todos, y pidiera ser el más noble por lo que hay de más noble en nosotros: el pensamiento» [11]. En la diáspora, los judíos debían estar al tanto de ese movimiento de los espíritus más religiosos de la época; además, su alejamiento del templo de Jerusalén podía favorecer un culto puramente espiritual en los «proseucos» o casas de oración. Los testimonios son numerosos a este respecto: el verdadero culto consiste en honrar a Dios «no con presentes y sacrificios, sino con pureza de alma y con fe piadosa» (*Carta de Aristeas* 234). También, Filón de Alejandría insiste enfáticamente en la santificación interior: «El sacrificio más agradable a Dios es de orden espiritual» [12]. «La morada del Dios invisible es el alma invisible» [13]. Sin embargo, estos autores judíos nunca ponen en tela de juicio el templo de Jerusalén y los sacrificios. La *Carta de Aristeas* hace un vibrante elogio del templo y su culto; Filón lo venera y respeta las observancias legales. Después de todo, las gentes de la diáspora acudían en gran número a Jerusalén en ocasión de las peregrinaciones y no se olvidaban de ofrecer sacrificios. Los judíos helenistas que se instalaban en la ciudad santa no eran los menos celosos en ese aspecto; serán los primeros en reaccionar contra Esteban y contra Pablo (Hch 6,9-11; 21,27-28). Pero en ciertos medios judeohelenistas la crítica contra los sacrificios podía ser virulenta, como lo atestigua el autor del cuarto libro de los *Oráculos Sibilinos,* que alaba «a los que se alejan de todos los templos y altares, vanas construcciones de piedra muda, manchados con sangre de criaturas vivas y con ofrendas de cuadrúpedos». Pero ¿no nos hallamos ante un escrito cercano a los medios bautistas? [14].

Entre los judíos palestinenses, la situación era, al parecer,

ritualisation des sacrifices: «Semitica» 17 (1967) 97-116; J. R. Brown, *Temple and Sacrifice in Rabbinic Judaism* (Evanston 1964).

[11] Cf. G. Petzke, *Die Traditionen über Apollonius von Tyana und das Neue Testament* (Leiden 1970) 207-212.

[12] Filón, *De Specialibus Legibus* I, 260s.271.283.

[13] Filón, *De Cherubim,* 101.

[14] Cf. Or Sib IV, 27-30; V, 40. Cf. *supra,* p. 93, nota 19.

idéntica. No rechazaban el templo como tal. Sin duda, muchas personas consideraban más o menos manchado el edificio reconstruido por el extranjero idumeo Herodes el Grande y todavía sin terminar en tiempos de Jesús. Por otra parte, el tema de la purificación del templo estaba muy extendido, incluso entre los fariseos, a juzgar por los *Salmos de Salomón* [15]. Después del año 66 de nuestra era, la primera preocupación de los nacionalistas zelotas será purificarlo, lo cual no impedirá que sea destruido el año 70, exactamente seis años después de su terminación. Los sectarios de Qumrán iban más lejos en su crítica del templo y de los sacerdotes de Jerusalén, radicalmente manchados a sus ojos. Pero ni siquiera allí se puso nunca en entredicho la institución como tal. Por lo que se refiere a los sacrificios cruentos, los sentimientos eran quizá un poco menos hostiles. Se aceptaba el sistema sacrificial exigido por la Torá. Sin embargo, los escribas fariseos subrayaban la primacía de la oración y del amor sobre el sacrificio. «¿Acaso no es el Señor más poderoso que mil sacrificios?», pregunta Josué en las *Antigüedades Bíblicas* [16]; pero esto no le lleva a reducir los sacrificios. La misma reacción manifiesta el escriba de Mc 12,33 cuando insiste en el amor, «que vale más que todos los sacrificios y holocaustos». Los escribas fariseos, que tanto habían contribuido a fomentar la lectura de los Profetas en las sinagogas, conocían bien el texto de Oseas 6,6, citado en Mt 9,13 y 12,7: «Prefiero la misericordia al sacrificio.» El mismo sentimiento aparece en el *Documento de Damasco* 11,18-21 y en toda la literatura qumránica, que exalta «la ofrenda de los labios» más que la carne de los holocaustos (1 QS 9,3-5). La crítica de los esenios contra los sacrificios de Jerusalén era incontestable; pero eso no les impedía probablemente ofrecer sacrificios «aparte» o, al menos, esperar la restauración de un templo purificado con sacrificios cruentos, esta vez no manchados [17].

Los medios bautistas y, con ellos, Jesús iban más lejos en la crítica. Ponían en tela de juicio el propio templo, al menos en cuanto lugar de sacrificios cruentos. Tal idea aparece en los nazoreos judíos de que habla Epifanio, en los mandeos y en todo

[15] Cf. SalSl 1,8; 2,3; 8,26. Esta obra es anterior a Herodes el Grande, pero refleja el pensamiento de los escribas del siglo primero de nuestra era.

[16] Pseudo-Filón, LAB 22,5.

[17] Filón, *Quod omnis probus liber sit* 75; Josefo AJ 18 § 19. En su programa utópico, el *Rollo del Templo,* menciona también los sacrificios cruentos.

el medio judeocristiano, de tipo sectario, conocido por los escritos clementinos (*Recognitiones* 1,37-55) y el *Evangelio de los Ebionitas:* «Yo he venido a destruir los sacrificios», declara Jesús en este último escrito [18]. Así se explica la reacción judía, a fin de cuentas bastante comprensible, ante una actitud que pone en juego la revelación divina. Esa reacción aparece en *Hechos* a propósito de Esteban y de Pablo (Hch 6,13; 21,28), por no hablar del *Evangelio de Pedro* (7,26) ni de algunos elementos antiguos de la literatura judía que aluden al intolerable comportamiento de los cristianos contra el templo (así en *Tosefta Sanhedrín* 13,5) [19]. El Talmud de Babilonia recoge también una frase despectiva de Jesús sobre los sumos sacerdotes. La discusión versaba sobre los ingresos procedentes de la prostitución, de que habla Miq 1,7, y Jesús habría pedido que tales ingresos se emplearan para construir el lugar por donde pasa el sumo sacerdote la víspera del día de Kippur: «Puesto que provienen de un lugar indecente, que vuelvan a él» [20].

En tal contexto se entiende mejor el silencio de Pablo sobre el templo. La comida de las víctimas del templo pertenece a un pasado superado, el del Israel «según la carne», como se dice en 1 Cor 10,18: «Considerad el pueblo de Israel según la carne: los que comen de las víctimas quedan unidos con el altar.» Pero los tiempos han cambiado, y la ley del templo —¡todavía en vigor en tiempos de Pablo!— ya no tiene validez, porque en adelante el verdadero templo de Dios es la comunidad nueva (1 Cor 3,16-17). Juan evangelista es aún más virulento: anuncia desde el principio la destrucción del sistema sacrificial (Jn 2,13-22). Pero los evangelios sinópticos, vertidos finalmente al pensamiento helenocristiano después de la ruina del templo, muestran mayor ponderación. El problema del templo se ha difuminado progresivamente. La antigua institución salvífica no es ya peligrosa. Antes al contrario, el peligro podría estar en un divorcio demasiado prolongado entre el judaísmo y la Iglesia. Es cierto que Lucas recoge las duras palabras de un Esteban sobre el templo «hecho por mano de hombres» y sobre los sacrificios idolátricos (Hch 7,41-43.47-50); pero en el relato de la pasión se guarda de repetir la acusación que, según Mc 14,58, formulan los testigos contra Jesús: «Yo des-

[18] Según Epifanio, *Haer.* 30,16.4.

[19] La *Carta de Bernabé* 15-17 ataca todavía con más virulencia la ley y el templo.

[20] *T. b. Aboda zara* 16b-17a.

truiré este templo edificado por mano de hombre.» Una vez destruido el templo, Lucas podía volver a ser sin peligro un «hombre del templo» para enraizar mejor la nueva religión en el Israel de siempre (Lc 1,5s y 24,53). Los otros evangelistas procuran también atenuar la dureza de la polémica anticultual, insistiendo en las consecuencias positivas del comportamiento de Jesús: el fin del templo significa la venida del Hijo del hombre (Mc 13); la destrucción del templo significa la muerte-resurrección del Señor (Jn 2,21).

¿Permiten los datos precedentes sobre el entorno judío y cristiano encuadrar con alguna seguridad la persona de Jesús? [21] Podríamos decir que sí, pero con las precauciones que exige el caso, pues la personalidad histórica de Jesús siempre se nos escapa un poco en el momento en que creemos haberla captado. ¿Es preciso recordar que, fuera de la pasión, Jesús parece no tener casi ningún contacto con los sacerdotes? No es ése el mundo de Jesús. En la parábola del buen samaritano, la alusión irónica de Jesús al sacerdote que pasa sin detenerse debía de agradar muy poco (Lc 10,31). Por otra parte, aunque la versión joánica menciona varias subidas de Jesús al templo, nunca se alude a comidas sacrificiales ni se dice que coma carne santificada, como se hacía todavía entonces. Es más, el relato de la cena no menciona la comida del cordero pascual. Por otra parte, según la cronología joánica, a la que se atienen numerosos exegetas de hoy, Jesús difícilmente habría podido comer el cordero pascual, pues todavía no se había afectuado la degollación ritual en los atrios del templo [22].

Pero hay más: Jesús ataca directamente el lugar de los sacrificios, volcando las mesas de los cambistas y de los mercaderes de palomas (Mc 11,15). Llamar a esto «purificación» del templo es minimizar la vigorosa acción de Jesús. El no es uno de los sacerdotes zelotas que, después del año 66 de nuestra era, quisieron efectivamente purificar el templo. Su acción va más lejos. Porque hay que tener en cuenta que esos mercaderes del templo estaban

[21] La obra fundamental sobre este punto es la de L. Gaston, *No Stone on Another* (Leiden 1970).

[22] Los corderos se degollaban la tarde del 14 de Nisán, desde poco después de las 14'30 hasta el anochecer, al menos según la costumbre farisea. Fuera de ese tiempo era inconcebible el degüello del cordero pascual. Entre muchas otras, ésta es una objeción grave contra J. Jeremias, *La última cena* (Madrid, Ed. Cristiandad, 1980), el cual intenta reconstruir el rito «pascual» de la cena de Jesús con la comida del cordero sacrificado y las hierbas amargas.

en el lugar que les correspondía en el atrio de los paganos. De otro modo, ¿cómo habrían podido los peregrinos comprar los animales necesarios para los sacrificios cruentos? Pero lo que se cuestiona aquí es precisamente el lugar de los sacrificios cruentos. Es evidente que, en Juan, el episodio tiene todavía mayor relieve: «...hizo un azote de cordeles y los echó a todos del templo con las ovejas y bueyes» (Jn 2,15). Así, pues, el lugar de oración sigue siendo válido; el de los sacrificios cruentos, en cambio, queda en entredicho. Esto provoca directamente la pregunta de los sumos sacerdotes, los ancianos y los escribas sobre la autoridad de Jesús: «¿Con qué autoridad haces esto?» (Mc 11,27 y Jn 2,18). Ahora bien, Jesús responde a la pregunta apelando a la autoridad de Juan, que realizó su gesto bautista. Pero antes, en el relato de los vendedores arrojados del templo, se desliza en Mc 11,16 un detalle bastante sorprendente: «...y no consentía que nadie transportase objetos atravesando el templo». ¿Se comportaría Jesús como un escriba puntilloso estableciendo una de las reglas más intransigentes? ¡También eso sería muy extraño! Sin embargo, muchos comentaristas lo creen así, partiendo de una tradición recogida en la *Misná Berakot* 9,5: el acceso al templo estaba prohibido a quienes llevaran bastón, sandalias y alforjas; por otra parte, también estaba prohibido cruzar los atrios del templo para abreviar el camino. Reuniendo todos estos datos, tales autores [23] inventan una historieta que habría que leer entre las líneas del texto actual: Jesús no permitía que emplearan el atajo del templo quienes transportaban bultos. En realidad, el texto es mucho más sencillo. La palabra «objeto» o «vaso» suele designar los materiales destinados al culto [24]. Un tratado entero de la Misná *(M. Kelim)* está dedicado a esos «objetos»; Zac 14,21 habla ya de ellos y los relaciona con los mercaderes del templo, que serán eliminados. Por consiguiente, Jesús interrumpe la marcha del culto sacrificial. Eso explica la emoción y las consecuencias que se van a seguir.

¿Hay que recordar, por fin, el anuncio de la destrucción del templo, que sin duda influyó en el ánimo de los sanedritas? Ese templo no es más que una higuera seca (Mc 11,12-14.20-26): no va a quedar de él piedra sobre piedra (Mc 13,2). Semejante anuncio era intolerable. Por no hablar de Jeremías ni de otros precedentes antiguos, un cierto Jesús ben Ananías levantó su voz

[23] Así en TOB sobre Mc 11,16, nota *u*.

[24] Así en 2 Bar 6,7-10; 80,2; *Papyrus Ox.*, citado en pp. 105s.

contra Jerusalén y su templo el año 62 de nuestra era. Fue castigado sin piedad. Tal comportamiento era irreligioso, contrario a la revelación divina manifestada en la Torá... sin olvidar los miles de personas que corrían el riesgo de quedarse sin empleo en la ciudad de Jerusalén, que vivía fundamentalmente de las peregrinaciones. En Mc 13, al anuncio de la destrucción sigue un largo discurso, llamado escatológico. En un notable artículo, Jacques Dupont ha distinguido perfectamente, en el conjunto actual de Marcos, dos motivos originariamente distintos [25]. De hecho, el discurso propiamente dicho, después de Mc 13,5s, no habla de la destrucción del templo, sino sólo de su profanación. Pero a tal profanación no sigue una restauración o purificación, sino la venida del Hijo del hombre: «Verán al Hijo del hombre rodeado de nubes...» (Mc 13,28). Así, «el anuncio de la destrucción del templo, punto de partida de todo el discurso, queda sustituido en la práctica por el anuncio de una profanación sacrílega» [26]. Y esa profanación, «la Abominación de la desolación», según el texto de Dn 9,27, evoca el fin del mundo y la venida de aquél de que habla Dn 7,13: «Vi venir en las nubes del cielo un como Hijo de hombre.» De todos modos, el templo ya no tiene futuro. Lo que se impugna de él es precisamente el altar de los holocaustos. En otro tiempo se había levantado sobre el altar de los holocaustos «la abominación devastadora» —concretamente, el altar de Zeus olímpico— (1 Mac 1,54), provocando el fin de los sacrificios (Dn 9,27; 11,31; 12,11). Ahora va a surgir un profanador que «está donde no se debe». Sobre el altar está la abominación; en griego el verbo estar se halla aquí en masculino y tiene como sujeto una persona concreta. Así, pues, el fin del templo está cerca. Antes de la catástrofe, a la que seguirá la victoria, no habrá que esperar otros signos mesiánicos (Mc 13,21-22), excepto el «antisigno del profeta Daniel: el profanador precederá a la venida del Hijo. En cuanto a la identificación de este —o estos— personaje daniélico, dejaremos que el lector se pronuncie por sí mismo: «entiéndelo, lector» (Mc 13,14).

¿Fue siempre tan abrupta la actitud de Jesús? Es difícil saberlo. Mc 1,40-45 trata también de los sacerdotes e incluso de los

[25] J. Dupont, *La ruine du Temple et la fin des temps dans le discours de Marc 13,* en *Apocalypses et Théologie de l'espérance* (Lectio divina 95; París 1977) 207-269.

[26] Ibíd., 243.

sacrificios, pero el texto griego es enigmático[27]. Jesús purifica —exactamente, declara puro— a un leproso, con lo cual se arroga un poder reservado exclusivamente a los sacerdotes. El hombre está curado; la curación es completa; sin embargo, Jesús le ordena presentarse a los sacerdotes para ofrecer el sacrificio prescrito: «Ve a presentarte al sacerdote y ofrece por tu purificación lo que mandó Moisés, para que les conste» (Mc 1,44). Las últimas palabras griegas, *eis martyrion autois,* son difíciles de traducir. ¿Debemos interpretarlas en el sentido de «en testimonio contra ellos», de acuerdo con las expresiones paralelas de Mc 6,11 y 13,9? Pero ¿cómo podía la ofrenda del leproso condenar a los sacerdotes? ¿Acaso porque los sacerdotes iban a declarar puro lo que *ya* era puro? ¿No habrá que preferir la traducción «en testimonio para ellos»? El leproso debe dar todos los pasos previstos en la Torá para reintegrarse al cuerpo social: presentarse al sacerdote y ofrecer el sacrificio según Lv 2,32. Pero el interés de este elemento no es muy claro, a no ser que la frase tenga un matiz irónico; ¡eso será una prueba para ellos! Sin embargo, cabe preguntar si Jesús —en la evocación que de él hace Marcos— no acepta ante todo un compromiso: el leproso se halla ciertamente curado, pero eso no lo exime de la obligación social de cumplir la práctica legal que manifiesta su reincorporación al cuerpo social. La acción personal de Jesús, que abre la puerta a todas las libertades, no rompe el cuerpo social. El curioso relato de Mt 17,24-27 ofrece un ejemplo análogo[28]. ¿Están los discípulos de Jesús obligados a pagar el impuesto del templo? Desde el punto de vista del evangelista, el problema es grave, pues está en juego el vínculo de los cristianos con el templo. Ahora bien, Jesús rompe ese vínculo: «Los suyos están exentos» de pagar el impuesto. «Sin embargo, para no escandalizarlos...», es preciso pagar, a pesar de todo. Hay que actuar «como si». En cualquier caso, tal actitud contrasta con la de los sacerdotes del templo: éstos también se creían exentos del deber de pagar el impuesto... ¡y no lo pagaban de hecho! ¿Traducen verdaderamente estos datos la actitud de Jesús, a la vez decidida y pragmática, o reflejan más bien la situación delicada y confusa en que se encontraban los judeocristianos,

[27] Cf. C. H. Cave, *The Leper: Mark 1,40-45:* «New Testament Studies» 25 (1979) 245-249.

[28] Cf. L. Liver, *The Half-Shekel Offering:* «Harvard Theological Review» 56 (1963) 178-191.

que seguían englobados en el cuerpo social judío? Es difícil pronunciarse [29].

III. JESUS Y LA LEY

Según la antigua tradición de la *Tosefta* (*Sanhedrín* 13,5), los *minim,* entre los que figuraban los «desviacionistas» cristianos, rechazaban la Torá de Moisés. La acusación viene a coincidir con la de los judíos helenistas de Jerusalén contra Esteban: «Le hemos oído decir que ese Jesús de Nazaret destruirá este lugar y cambiará las tradiciones que recibimos de Moisés» (Hch 6,14). Antes de su conversión, el mismo Pablo perseguía a los creyentes «por ser mucho más fanático de mis tradiciones ancestrales» (Gál 1,14). Creía, pues, que atentaban contra la Torá y su interpretación. La exposición anterior sobre Jesús y el templo permite ya suscribir la acusación, puesto que las leyes sacrificiales constituyen una parte importante del Pentateuco. Pero el problema desborda sin duda las leyes meramente cultuales. ¿Qué actitud adopta Jesús ante la Torá de Moisés? Esta pregunta ha recibido las más diversas respuestas a menudo contradictorias. Aquí se reflejan nítidamente las diferentes tomas de postura ante uno de los primeros problemas teológicos que se plantearon a la conciencia cristiana: el de las relaciones entre el judaísmo y la Iglesia y, por tanto, entre los dos Testamentos. Esbocemos a grandes rasgos dos tipos de respuesta: uno subraya los lazos entre Jesús y la Torá; el otro, en cambio, los reduce al mínimo [30].

[29] Las alusiones a la ofrenda y al altar en Mt 5,23-24 y 23,18-20 ilustran las palabras de Jesús, pero no permiten sacar ninguna conclusión al respecto. Jesús se vale de los hechos sociales de su tiempo para expresar su mensaje.

[30] Además del libro fundamental de R. Banks, *Jesus and the Law in the Synoptic Tradition* (Cambridge 1975) (bibliografía en pp. 264-280), citaremos S. Légasse, *Jésus: Juif ou non?:* «Nouvelle Revue Théologique» 86 1964) 673-705; M. Hubaut, *Jésus et la Loi de Moise:* «Revue Théologique de Tournai» 7 (1976) 401-425. Entre los numerosos trabajos sobre el sermón de la montaña, cf. sobre todo J. Dupont, *Les Béatitudes,* II-III (París 1969, 1973). Recientemente se han publicado dos libros sobre la actitud de Jesús ante la Torá: el uno subraya más bien los vínculos entre Jesús y los escribas, B. T. Viviano, *Study as Worship Aboth and the New Testament* (Leiden 1978); el otro insiste más en las diferencias, S. Westerholm, *Jesus and Scribal Authority* (Lund 1978).

En el primer caso, Jesús no abrogaría nada de la ley ni, *a fortiori,* la contradiría. No cabe oponerlo al Dios de la revelación antigua. El habría querido más bien «cumplir» la ley, según la frase de Mt 5,17, en el sentido de realizar perfectamente la voluntad revelada de Dios. La novedad de Jesús habría consistido principalmente en «radicalizar» la Torá en el doble principio del amor (Mc 12,28-31); habría afinado la obediencia legal del creyente en el sentido de una interiorización profunda de la voluntad divina, en contra del formalismo religioso y las desviaciones casuísticas (Mt 23). Jesús nos habría descubierto la importancia de una moral de la intención (así Mt 5,22). Por último, sólo se habría sometido a la ley divina revelada y habría excluido con determinación todas las adiciones fariseas de la «tradición de los ancianos» (Mt 15,1-20).

Las respuestas del segundo tiempo tienden, por el contrario, a ahondar las diferencias entre Jesús y la Torá, con el peligro de llegar a veces a posturas anómicas, como ciertos agitadores corintios: «Todo me está permitido» (1 Cor 6,12). Por una parte, Jesús admitiría una cierta superación de la ley en lo tocante al sábado, el divorcio y otras exigencias —las que se piden, por ejemplo, al joven rico (Mc 10,21)—. El grupo de apotegmas polémicos de Mc 2,1-3,6 o la serie de reglas nuevas sobre el comportamiento cristiano que se leen en Mc 10,1-31 serían ejemplos de la «novedad» de Jesús en materia haláquica (Mc 2,21-22) [31]. Por otra parte, Jesús habría llegado más de una vez a contradecir directamente la Torá de palabra y de obra. Los ejemplos que se suelen aducir proceden de las famosas antítesis de Mt 5,21-48. Así, la conocida frase de Mt 5,38-39; «Habéis oído que se mandó (en la Torá): *Ojo por ojo y diente por diente.* Pues yo os digo...» que hagáis lo contrario. Hace poco, J. Lambrech [32] demostraba concluyentemente que las palabras de Jesús en Mc 7,15 se oponen directamente a la exigencia de la Torá sobre la distinción entre lo puro y lo impuro: «Nada que entra de fuera puede manchar al hombre...»

Los dos tipos de respuestas contienen afirmaciones que admiten sin duda matizaciones importantes e incluso pueden ser ob-

[31] Se llama *halaká* a todas las reglas referentes al comportamiento moral, social, religioso y ritual. Este término hebreo procede de la raíz *halakh,* caminar.

[32] J. Lambrecht, *Jesus and the Law. An Investigation of Mk 7,1-23:* «Ephemerides Theologicae Lovanienses» 53 (1977) 24-82.

jeto de una abierta crítica. El primer tipo de respuesta no logra excluir la existencia de palabras y acciones de Jesús abiertamente contrarias a la Torá. Por otra parte, las palabras y actitudes aparentemente más originales tienen muchas veces paralelos en la antigua literatura judía. Así, también Rabí Hillel destacaba la importancia religiosa del amor [33], y la escuela de Rabí Shammay insistía acertadamente en el valor de la intencionalidad en materia moral. Además, Jesús no canceló radicalmente la tradición de los escribas, ni siquiera en la categórica frase de Mt 23,23: «¡Ay de vosotros, escribas y fariseos hipócritas, que pagáis el diezmo de la hierbabuena, del anís y del comino y descuidáis lo más grave de la ley: la justicia, la misericordia y la fidelidad! ¡Esto habría que practicar!, y aquello..., no dejarlo». El «aquello» en cuestión procede de la tradición de los escribas. Pero insistamos en los siguientes puntos. El primer tipo de argumentación suele apoyarse en las ruinas de un judaísmo arbitrariamente devaluado, cuando los escribas del siglo I —por no hablar de la época posterior— querían seguir la Torá con una perfección absoluta. En los círculos esenios y fariseos se tomaba en serio la exigencia divina «sed santos, porque yo, Yahvé, soy santo» (Lv 19,2) hasta el punto de que el Pseudo-Filón podrá escribir: «Cuando el Señor ha determinado llevar a cabo la salvación de su pueblo, no necesita un número grande, sino la santidad» (LAB 27,14). Además, sobre todo a raíz de los descubrimientos de Qumrán, está en trance de desaparecer la presentación caricaturesca de un judaísmo estrictamente nomista. Se ha notado concretamente que el tema de la alianza seguía siendo dominante en el siglo I [34], no sólo en Qumrán, sino también en la homilética sinagogal, de la que dan testimonio las *Antigüedades Bíblicas*. E. P. Sanders [35] acaba de subrayarlo con gran énfasis: la ley se concibe a la vez como revelación divina y como respuesta del hombre a Dios en el marco de la alianza, sin desvincularla del don gratuito de la alianza ni caer en una falsificación que calcule la manera de adquirir méritos. La singularidad del comportamiento de Jesús no se descubrirá ciertamente entre los escombros del judaísmo.

El segundo tipo de respuestas choca también con numerosos elementos evangélicos en que Jesús se comporta aparentemente

[33] Cf. p. 114.

[34] Cf. sobre todo A. Jaubert, *La notion d'alliance dans le Judaisme* (París 1963).

[35] E. P. Sanders, *Paul and Palestinian Judaism* (Filadelfia 1977).

como un buen judío: cita la Escritura, observa el sábado y las costumbres (Lc 4,16ss). Lleva incluso franjas en sus vestiduras (Mc 6,56; Mt 9,20 y Lc 8,44), mientras que algunos judíos del siglo I consideraban «intolerable» esta práctica de Moisés (LAB 16,1). Jesús será menos radical (Mt 23,5). Por otra parte, si Jesús hubiera alardeado contantemente de despreciar las leyes de pureza, no habría sido invitado a la mesa de los fariseos (Lc 7,36; 11,37) y, sobre todo, los judeocristianos no habrían tenido tanta dificultad en pasar por alto la distinción entre lo puro y lo impuro (Hch 10,9ss; 11,3). Además, en el judaísmo del siglo I dista de ser inconcebible un cierto distanciamiento con respecto a algunas normas de la Torá poco adaptadas a la situación del momento. En tales casos, la tradición de los escribas, mejor adaptada a las realidades del tiempo, pasaba por alto la letra de la ley. El *Prosbole* de Hillel constituye un buen ejemplo al respecto. Según la Torá, en el año sabático había que perdonar todas las deudas. Por eso, muchas personas dudaban en conceder préstamos a largo plazo. Los escribas decidieron entonces que una simple declaración ante el tribunal *(pros boulé)* precisando que «el préstamo será devuelto a merced del prestamista» permitía evitar el inconveniente (*M. Shebiit* 9,3-4). Así, cuando había un motivo razonable, se podía eludir la ley. Pero hay más. Podemos comprobar que en esta época se da gran importancia a los mandamientos del decálogo, al menos en la homilética sinagogal, que llega a la mayoría de las personas, a diferencia de las discusiones escolares que se tienen en los centros de estudios. Filón de Alejandría, en su tratado sobre el decálogo, Josefo (AJ 3 § 89-90), los antiguos targumes palestinenses y, sobre todo, el Pseudo-Filón (LAB 11,6-15; 25,7-14; 44,6-7) subrayan su gran importancia. Así se explica que el evangelista Marcos casi identifique mandamientos de Dios con las «diez palabras» o con el *Shemá Israel* (Mc 7,9-10; 10,19; 12,28.31) [36]. Por tanto, en el contexto popular del siglo I no parece incongruente la acentuación del decálogo en detrimento de las normas de pureza ritual. En una palabra: el segundo tipo de respuestas corre el riesgo de exagerar el antinomismo de Jesús.

¿Cómo salir del atolladero? ¿Cómo definir la actitud de Jesús ante la Torá, cuando los mismos evangelistas adoptan en par-

[36] El *Shemá* («Escucha, Israel») es la gran oración judía, tomada de Dt 6,4s. Sobre el decálogo, cf. K. Berger, *Die Gesetzesauslegung Jesu* (Neukirchen 1972).

te las respuestas contradictorias que hemos mencionado antes? Marcos no desperdicia ninguna ocasión de recalcar la distancia entre Jesús y la Torá. En él se advierte claramente una actitud polémica contra la ley: en su Evangelio, ni siquiera aparece el término ley (en griego *nomos*). Mateo, en cambio, emplea con cierta complacencia el vocabulario legalista. Jesús es el maestro que enseña y prescribe (Mt 28,19-20). La ley sigue siendo válida, incluso en la menor *iota* [37], pero a condición de que esté totalmente penetrada por aquel que la cumple desde ahora (en el plano redaccional, Mt 5,18 debe interpretarse en función del versículo precedente). Mateo presenta a Jesús como la nueva Torá. Pero añadamos en seguida que el evangelista aparentemente más legalista es también el que formula los más virulentos ataques contra el juridismo rigorista (Mt 23,4.13-15). Entre Mateo y Marcos, entre esos dos enfoques pascuales del Jesús prepascual, ¿cuál debemos elegir?

En las páginas precedentes hemos comprobado que una visión más exacta de Jesús depende en parte de un mejor conocimiento del judaísmo del siglo primero y de los diversos grupos cristianos que recogieron y transmitieron las tradiciones evangélicas para justificar, entre otras cosas, su propio comportamiento religioso. Este último punto, muy complejo, no lo vamos a abordar aquí. Sería preciso distinguir las diferentes corrientes judeocristianas según su actitud ante la ley, por no hablar del proceso de rejudaicización, perceptible incluso en las Iglesias grecocristianas fundadas por san Pablo (así entre los gálatas) [38]. Sin embargo, las observaciones que siguen, centradas en el judaísmo, permitirán salir un poco del atolladero en que nos encontramos.

La diversidad del judaísmo del siglo I no ha sido aún objeto de una valoración adecuada; todavía no conocemos plenamente la fuerza de sus corrientes profundamente religiosas ni la debilidad de su dispersión anárquica, que provocará la fuerte reacción unitaria del siglo II de nuestra era. Los descubrimientos de Qumrán han sido ya importantes en ese aspecto. Además de los terapeu-

[37] «No pasará un solo acento de la ley» (Mt 5,18). Compárese este elemento con LAB 11,5: en el Sinaí, Dios comunicó «la ley de la alianza definitiva a los hijos de Israel» y dio «los mandamientos eternos que no pasarán». Aquí no se debe insistir como hace W. D. Davies (citado en nota 1), en la espera de una supuesta ley nueva que traería el Mesías de los últimos tiempos.

[38] Justino, *Diálogo con Trifón* 47, da una idea de esta gran diversidad.

tas y los oseanos mencionados por Filón de Alejandría, otros grupos judíos adoptaban también una actitud extraña con respecto a la ley. En el Pseudo-Filón (LAB 16,1) hemos encontrado ya a esas gentes («la sinagoga de Coré») que rechazaban las franjas prescritas por Moisés. Más adelante trata de ciertos benjaminitas que se acusan del siguiente pecado: «Hemos querido escrutar el libro de la ley (para saber) si era verdaderamente Dios quien había escrito su contenido o bien era Moisés quien había impuesto la enseñanza por su propia cuenta» (LAB 25,13)[39]. Ponían, pues, en tela de juicio la autenticidad de ciertos elementos de la Torá y, en un primer ensayo de crítica bíblica, intentaban distinguir entre la obra de Dios y la de Moisés. Algunos judíos llegaron a exaltar las «diez palabras» divinas hasta el punto de rebajar las restantes prescripciones legales de la Torá a un rango inferior. Las leyes no vendrían directamente de Dios, sino de Moisés o a través de algunos ángeles (cf. Gál 3,19; Hch 7,38.53; Heb 2,2)[40]. La cosa llegó tan lejos que las autoridades judías de finales del siglo I o comienzos del II tuvieron que eliminar del ritual de la oración sinagogal la recitación del decálogo[41]. Semejante crítica

[39] Comparar con *Midrás Números Rabba* sobre Nm 16,28: «Así, Coré se opuso a Moisés y dijo: De su propia cosecha y por su cuenta ha dicho Moisés todas estas cosas»; cf. J. Bernard, *La guérison de Bethesda:* «Mélanges de Sciences Religieuses» 34 (1977) 23.

[40] La frase de Gál 3,19-20 «(la ley) fue promulgada por ángeles, por boca de un mediador; pero este mediador no representa a uno solo, mientras Dios es uno solo» es difícil de entender. El mediador en cuestión parece ser un ángel, como piensa A. Vanhoye, *Un médiateur des anges en Gal 3,19-20:* «Biblica» 59 (1978) 403-411. De todos modos Pablo rebaja aquí la ley. En el antiguo judaísmo de los escribas fariseos, por no hablar de los samaritanos, Dios dirige inmediatamente su palabra a Moisés en presencia de los ángeles. El tema de una mediación angélica en el Sinaí no aparece más que en *Jubileos* 1,27; 2,1.26-27: en la época de este escrito y, luego, en el mundo esenio, la mediación angélica no ponía en peligro la unicidad de la Torá, sino que justificaba las revelaciones nuevas y, a menudo, esotéricas. La mediación angélica desempeñaba entonces un papel opuesto al que constatamos en la primera comunidad cristiana, donde sirve para devaluar en parte la revelación mosaica.

[41] Véase nuestra introducción a la edición crítica de Pseudo-Filón, *Les Antiquités Bibliques* II (París 1976) 47-49. El artículo fundamental sobre este punto es el de G. Vermes, *The Decalogue and the Minim,* en M. Black-G. Fohrer (ed.), *In Memoriam Paul Kahle* (Leiden 1968) 232-240. Complétese con D. Díez Merino, *El Decálogo en el Targum Palestinense:* «Estudios Bíblicos» 34 (1975) 23-48.

afecta, entre otros, al medio bautista en que se sitúa Jesús. Así, en el apotegma de Mc 10,1-12 sobre el divorcio, vemos a Jesús apelar a Dios por encima de la palabra de Moisés: «Por la dureza de vuestro corazón dejó escrito Moisés ese precepto» (Mc 10,5). En su argumentación, Jesús pretende luego mostrar cuál es verdaderamente la voluntad divina del Creador. Pero ¿en nombre de qué autoridad?

Esa es la cuestión crucial, más allá de la relativa estima o el rechazo de determinados elementos de la Torá [42]. ¿En nombre de quién o de qué se puede hacer una selección en la revelación divina, que está por encima de nosotros? ¿Cómo justificar la violencia polémica de un Juan Evangelista, según el cual Jesús, refiriéndose a los judíos, se distanciaría de «vuestra» ley o de «su» ley (Jn 8,17; 10,34; 15,25)? En realidad, se ha llegado a una época en la que el problema de la autoridad figura entre los más agudos [43]. Expongamos brevemente la gama de opiniones de entonces. Los sectarios de Qumrán rechazan toda autoridad que no sea la de la Torá o la suya propia. Por su parte, los escribas de afinidad farisea discuten la autoridad presbiteral.

Con más exactitud, en el círculo conservador de los sacerdotes saduceos, la Torá (aquí el Pentateuco) es la autoridad; basta seguirla al pie de la letra, sin interpretación ninguna. En lo que concierne a lo demás, es decir, a todo aquello que no habla la Torá, dicta el derecho la autoridad presbiteral. El sacerdote conserva su poder de dar leyes (cf. Ag 2,11). En cambio, según los escribas fariseos, la ley tiene autoridad en todos los casos; pero aquí se trata de la Torá entendida como la misma revelación de Dios, expresada en el texto escrito de Moisés *y* en la tradición de los padres. Como dice Flavio Josefo, «los fariseos sometían al pueblo a numerosas reglas haláquicas (= que se refieren al comportamiento en general) transmitidas por las tradiciones de los ancianos y no escritas en la ley de Moisés; pero los saduceos las rechazaban, afirmando que sólo debía considerarse como ley lo que estaba escrito, mientras que lo que procedía de la tradición de los ancianos no debía ser observado» (AJ 13 § 297). Así, pues, para los escribas fariseos no es el sacerdote, sino el hombre capacitado para interpretar auténticamente la Torá —tanto la Torá

[42] Según Epifanio, *Panarion* 18, los nazarenos judíos, establecidos en Galaad y Basán, sólo admitían del Pentateuco la historia de los patriarcas.

[43] Cf. C. Perrot, *Halakha juive et Moral chrétienne,* en *Écriture et pratique chrétienne* (Lectio divina 96, París 1978) 35-51.

escrita como la tradición, que forma una unidad con ella— quien tiene el poder de fijar el derecho en todo aquello de que no habla *aparentemente* la Torá. El escriba, valiéndose de la Escritura y de la tradición, toma entonces el poder... y los sacerdotes no consiguen hacerse obedecer (AJ 18 § 17). Pero el escriba nunca se atribuye directamente a sí mismo la autoridad. Además se le llama «repetidor» *(tannâ)*: no hace más que interpretar, habla siempre «en nombre» de otro escriba, siguiendo la cadena de la tradición surgida de los profetas y de los escribas. Pero, de hecho, oculta su poder real tras su recurso a la cita escriturística y tradicional y tras el juego de la deducción exegética. Así, la interpretación le proporciona las llaves de la Torá, que él equipara a la sabiduría divina [44].

Semejante contexto arroja luz sobre la originalidad histórica de Jesús, cualquiera que sea el dato evangélico de que se parta. Tanto si partimos de la extrema violencia de Juan Evangelista con respecto de la ley o de la acerada crítica de Marcos contra la tradición, como si aceptamos la valoración mateana del Maestro de la nueva ley o la armonía teológica de un Lucas, que lima generosamente todas las contradicciones evangélicas, siempre desembocaremos en el mismo punto: Jesús presentado como primera autoridad. Todas esas lecturas pascuales de Jesús lo señalan como el principio de sentido que sustituye a la Torá oral e incluso escrita. A esa conclusión llevaban inevitablemente una serie de palabras y de hechos transmitidos en las comunidades cristianas. Sería muy fácil acumular pruebas. Recordemos la sorpresa de las gentes de Cafarnaún: «Estaban asombrados de su enseñanza, porque enseñaba con autoridad, no como los escribas» (Mc 1,22); «un nuevo modo de enseñar, con autoridad» (1,27). Jesús no es un «repetidor». Tras el episodio del templo, ámbito específico de la autoridad presbiteral, le preguntarán: «¿Con qué autoridad actúas así?, ¿quién te ha dado la autoridad para actuar así?» (Mc 11,28. 29.33). Jesús no apela a la Torá ni a la tradición ni, mucho me-

[44] Gracias a la acción de los escribas, «de los sabios», la literatura sapiencial penetró ampliamente en las sinagogas, circunstancia que no dejó de influir en la literatura neotestamentaria. En su bello libro, *Le Christ, Sagesse de Dieu* (París 1966) y en otros muchos trabajos, A. Feuillet ha puesto de relieve la importancia de los escritores sapienciales en el NT. Como es obvio, tampoco hay que olvidar que Jesús atacó duramente a los sabios (= a los escribas) y su sabiduría (así Mt 11,25 y Lc 10,21), por no hablar de Pablo (1 Cor 1,19s).

nos, a los escribas de épocas pasadas. Sin duda emplea la Escritura, pero más para ilustrar su pensamiento (Mc 4,10; 7,6) o para plantear un problema (12,36) que para probar sus afirmaciones. Apela directamente a Dios, como aparece con toda claridad en Jn 7,15-17: los judíos estaban asombrados de su enseñanza, y Jesús les dijo: «Mi doctrina no es mía, sino del que me ha enviado; el que esté dispuesto a hacer la voluntad de Dios podrá apreciar si esta doctrina viene de Dios o si hablo yo en mi nombre» [45].

Añadamos aquí un dato importante. Jesús no sólo apela directamente a Dios, sino que además tiene una manera muy extraña de referirse al acontecimiento presente. A decir verdad, en el judaísmo del siglo primero, un escriba no aborda directamente los acontecimientos presentes para mostrar su sentido [46]. El rabí emplea continuamente el lenguaje mítico de la protología (= el antaño originario) o el de la escatología, para responder a las preguntas del mundo actual. Para expresar la actualidad de la palabra de Dios interpreta la Escritura, reescribe incluso la Biblia, en una especie de «Biblia continuada» que va aumentando a medida que admite en su seno las tradiciones orales; así ocurre en las *Antigüedades Bíblicas* del Pseudo-Filón. Cree que de ese modo da respuesta a las necesidades de sus contemporáneos. El *Midrás* es a la vez búsqueda y actualización de la palabra revelada, escrita y oral, para descubrir mejor el designio de Dios sobre el mundo. Pero el escriba no aborda la realidad presente en cuanto tal para indicar el proyecto actual de Dios. El escriba esenio de Qumrán, cuando emplea la llamada escritura *Pésher,* pretende, sin duda, actualizar la palabra divina en función de su comunidad de la nueva alianza en el momento en que acaba de sonar para él el fin de los tiempos que se acerca. Pero, incluso en este último contexto, adopta un lenguaje críptico y esotérico para hablar de las realidades presentes. Nunca llama por su nombre al amigo ni al enemigo; habla con palabras veladas sobre los acontecimientos del día. En este punto fundamental, la actitud de Jesús es muy distinta. Jesús muestra el designio actual de Dios partiendo de la realidad concreta de hoy, de una realidad que va desde el reciente hundimiento de la torre de Siloé hasta la reprensión que

[45] Cf. p. 128, donde se cita LAB 25,13, pero ahora es Jesús y no la Torá lo que se cuestiona.

[46] Sobre este punto, cf. ante todo D. Patte, *Early Jewish Hermeneutic in Palestine* (Missoula 1975).

hace a sus discípulos por apartar a los niños. Es más, ese designio de Dios pasa ahora por él. Todo el movimiento de la referencia escrituraria y tradicional queda, de algún modo, paralizado en su misma persona. El mito de lo originario no desempeña ya papel alguno. También en este punto, Pablo recogerá y explotará perfectamente el pensamiento de su Maestro [47], tal vez mejor que algunos grupos judeocristianos, demasiado habituados al juego de la exégesis.

Sin embargo, la memoria de la Iglesia judeocristiana no ha olvidado la soberana libertad de Jesús frente a la Torá. Citemos un solo ejemplo sobre un mandamiento importante de la revelación divina: el descanso del sábado. Los círculos esenios eran particularmente intransigentes en esta materia: seguían fielmente 'a letra y el espíritu de la ley. Los samaritanos no eran menos estrictos en la observancia de dicho mandamiento. Por su parte, los escribas de afinidad farisea sopesaban más los inconvenientes de semejante praxis, que en la práctica inmovilizaba literalmente al creyente allí donde se encontraba. Por eso intentaron adaptar las normas consuetudinarias a fin de que el sábado resultara más soportable para el conjunto del pueblo y fuera realmente un día de alegría. En consecuencia, elaboraron una serie de disposiciones que establecían claramente qué estaba prohibido hacer en sábado. La Misná, en el tratado *Shabbat* 7,2, enumera treinta y nueve trabajos prohibidos: «labrar, sembrar, segar, hilar... tejer... inscribir dos letras. . apagar una luz... trasladar un objeto». En un primer momento, esta lista provoca una sonrisa. ¡Nosotros no advertimos que los escribas la hicieron como una ley liberadora! Porque se sobrentiende que todo lo que no está prohibido está permitido. Aquí, el legislador no quiere imponer una carga, sino mostrar el margen de libertad... Ahora bien, Jesús pasa por encima de estas leyes, pese a que los qumramitas las consideraban demasiado laxistas. Jesús trabaja y deja trabajar en sábado (Mc 2,23-28; 3,1-5; Jn 5,1-18; 7,19-24). Más aún, se rebela contra cierta argumentación moral de los escribas, muy comprensible tratándose de una materia tan importante. En efecto, los escribas declaraban: «Quien olvida el principio fundamental del sábado y trabaja varios sábados debe ofrecer un solo sacrificio por el pecado; pero quien trabaja varios sábados conociendo este principio (del descanso), incurre en una culpa por cada sábado; quien realiza varios trabajos durante el

[47] Cf. las pp. 44-51 de nuestro artículo citado en la nota 43.

sábado es culpable tantas veces como trabajos realiza» (*M. Shabbat* 7,1). En otras palabras, según estos escribas, los pecados cometidos son tantos como los actos realizados voluntariamente. ¿Qué moralista les arrojaría la primera piedra? Pues bien, oigamos este inaudito dicho de Jesús, que sólo aparece en el Códice de Beza sobre Lc 6,4: «Aquel mismo día, viendo a uno trabajar en sábado, le dijo: Hombre, si sabes lo que estás haciendo, eres dichoso; pero, si no lo sabes, eres maldito y transgresor de la ley.» Jesús afirma lo contrario de la equilibrada postura de los escribas. La ley del sábado está ahora en peligro [48].

Finalmente, Jesús rechaza la tradición exegética y moral de los escribas cuando dice: «Invalidáis el mandamiento de Dios con *vuestra* tradición que habéis transmitido» (Mc 7,5.8.13). En las famosas antítesis del sermón de la montaña según Mateo, Jesús declara: «También os han enseñado que se mandó a los antiguos: no jurarás en falso... Pues yo os digo que no juréis en absoluto, ni por el cielo... ni por la tierra... ni por Jerusalén» (Mt 5,33-34). Jesús rectifica la tradición de los ancianos, que recogía la Escritura (Lv 19,12) y sus disposiciones. Es más, a la tradición de «os han enseñado», él responde «pues yo os digo», porque a partir de ahora la tradición es él mismo. Este profeta de la palabra de Dios no admite ningún intermediario, con una sorprendente libertad ante el templo, la ley, la tradición y las autoridades de la época. La tradición cristiana, dentro de la diversidad de sus representaciones, subraya con gran énfasis la autoridad de Jesús en el yo insostenible [49] que él se da y en su pretensión de una inmediatez entre él y su Dios. Pero, ¿no significa esto socavar los tres pilares del judaísmo? La impugnación afecta a la Torá, incluido el templo, y podría afectar a la elección de Israel. En cuanto al Dios de Israel, ¿qué relación guarda con aquel al que Jesús llama su Padre?

[48] Sobre «la autenticidad» de este dicho, cf. J. Jeremias, *Les paroles inconnues de Jésus* (París 1970) 62-66.

[49] Cf. V. P. Howard, *Das Ego Jesu in den Synoptischen Evangelien: Untersuchungen zum Sprachgebrauch Jesus* (Marburgo 1975). Volveré a abordar la cuestión del *yo* de Jesús en el capítulo VII sobre el Hijo del hombre.

TERCERA PARTE

EL PROFETA DEL REINO DE DIOS Y EL HIJO DEL HOMBRE

Los discípulos de Emaús se encuentran en el camino con un viajero y le hablan «de lo de Jesús el Nazoreo, que fue un profeta poderoso en obras y palabras ante Dios y ante todo el pueblo» (Lc 24,19). Las páginas que siguen quieren valorar esa palabra y esa acción profética de Jesús, sin pretender agotar la cuestión del Nazoreo y de su acción taumatúrgica. Nuestra exposición se sigue limitando a la perspectiva histórica que hemos adoptado. ¿Cómo es posible hacer historia sobre tales materias? ¡La *pregunta adquiere particular gravedad cuando se llega al caso* límite y casi inextricable de la expresión «Hijo del hombre»! Fieles a nuestro método, intentaremos especialmente destacar algunos elementos evangélicos relativos a la persona de Jesús, sobre el fondo del heterogéneo judaísmo del siglo I. De ordinario, elegiremos tales elementos entre aquellos a los que la crítica literaria concede mayor credibilidad. ¿Es preciso repetir que no nos situaremos en el plano de la conciencia de Jesús para no correr el peligro de justificar fraudulentamente nuestro razonamiento con ese recurso a la instancia suprema? Por otra parte, a veces nos interesaremos por las reticencias cristianas ante ciertas presentaciones de Jesús como profeta, exorcista-terapeuta y como Hijo del hombre más que por la valoración de los títulos mesiánicos a la luz de la Pascua. También en este punto, nuestro campo de investigación será limitado.

CAPITULO V

JESUS EL PROFETA

Examinemos primero el estado sorprendente y a veces contradictorio de las tradiciones cristianas sobre Jesús como profeta [1], para estudiar después la diversidad de las concepciones judías del siglo I sobre el profetismo político y escatológico. Luego analizaremos algunos datos evangélicos para ver cómo las comunidades judeocristianas y helenocristianas supieron recordar al profeta prepascual en el momento anterior a su fe en él como Mesías y Señor. ¿Quién es, pues, ese hombre al que la muchedumbre llama profeta, mientras él rechaza en parte ese título, políticamente peligroso en medio de la agitación escatológica de su época?

I. DISCORDANCIAS DE LAS TRADICIONES CRISTIANAS

Fuera de los evangelios, en el Nuevo Testamento nunca se llama a Jesús profeta. El título profético no proviene de la confesión de fe de las Iglesias paulinas; tampoco aparece en las oraciones comunitarias. La designación profética no goza de estima. Sin embargo, la situación es muy diferente en los círculos joánicos y, todavía más, en una rama sectaria de la Iglesia judeocristiana, representada sobre todo por los escritos pseudoclementínos. De hecho, en estos últimos textos es esencial la designación de Jesús como «el verdadero profeta» [2].

[1] Además de las teologías del NT y, sobre todo, O. Cullmann, *Christologie du Nouveau Testament* (Neuchâtel 1968) 18-47, cf. F. Gils, *Jésus Prophète* (Lovaina 1957); F. Schnider, *Jesus der Prophet* (Gotinga 1973); F. Hahn, *Christologische Hoheitstitel* (Gotinga 1974). Sobre el cuarto evangelio, cf. M.-E. Boismard, *Jésus le prophète par excellence d'après Jean 10,24-39,* en *Neues Testament und Kirche.* Hom. R. Schnackenburg (Friburgo 1974) 160-171; J. A. Bühner, *Der Gesandte und sein Weg im 4. Evangelium* (Tubinga 1977).

[2] *Sermones* 5, 20; *Recognitiones* 2,22.

La primera diferencia hallada en la documentación con respecto al título profético de Jesús se prolonga en las diversas posturas que adopta ante el Bautista. Según las *Pseudoclementinas* [3], si Jesús es el verdadero profeta, Juan representa el prototipo del falso profeta, al igual que su predecesor Elías. Así, pues, hasta una época tardía, ciertas Iglesias sectarias elaboraron su cristología en un contexto de polémica contra el movimiento bautista no cristiano. Ahora bien, al comienzo de semejante reacción puede verse cómo el evangelista Juan nunca presenta al Bautista como un profeta. Leamos Jn 1,21.25. A la pregunta «¿eres tú el profeta?», el Bautista responde con una negativa. «Ellos continuaron preguntándole: «por qué bautizas, si tú no eres el Mesías, ni Elías, ni el profeta?» Como puede verse, aquí están estrechamente unidos el bautismo y la profecía. Y de hecho ¿cómo separar el gesto bautista, asociado al perdón escatológico, de la venida de un profeta escatológico? Pero en el Evangelio de Juan este profeta es únicamente Jesús, no el Bautista (Jn 6,14; 7,40). Los sinópticos, en cambio, refieren que las gentes tenían a Juan por un profeta (Mc 11,32; Mt 14,5 y 21,26). Más aún, según la antigua fuente Q, representada paralelamente por Mt 11,9-10 y Lc 7,26-27, el mismo Jesús dice ante la multitud que Juan es el profeta escatológico Elías: «Entonces, ¿a qué salisteis?, ¿a ver un profeta? Sí, desde luego, y más que un profeta; es él de quien está escrito: Mira, yo te envío mi mensajero por delante...» (cf. Mal 3,1 sobre Elías). Por consiguiente, los grupos cristianos discrepaban a la hora de aplicar a Juan el título de profeta.

Por lo que se refiere a Jesús, los sinópticos narran que la muchedumbre lo tenía por un profeta (Mc 6,15; Mt 21,11.46; Lc 7,16). Pero los discípulos nunca lo afirman, y Jesús sólo habla de ello indirectamente en Mc 6,4: «Sólo en su tierra... desprecian a un profeta», y en Lc 13,33: «No cabe que un profeta muera fuera de Jerusalén.» Tampoco en el Evangelio de Juan llaman directamente los discípulos a Jesús con el título de profeta; pero el término aparece en labios de la multitud (Jn 7,40) y en la confesión de la samaritana y del ciego (Jn 4,19 y 9,17). A primera vista, esta gama de textos con acentos diferentes causa cierta extrañeza. La confusión aumenta todavía más cuando se examinan los temas conexos de Elías y el Mesías.

Sobre Elías encontramos en los evangelios dos tradiciones

[3] *Sermones* 2,17.

opuestas[4]. Por un lado, según Mateo (11,14-15 y 17,10-13) y Marcos (9,11-13), Jesús identifica al Bautista con Elías, el profeta escatológico anunciado por Malaquías (3,1). Por otro, según el cuarto Evangelio (Jn 1,21.25), el mismo Bautista rechaza tal identificación. Lucas sigue en parte esta última tradición: si Juan Bautista puede parecer semejante a Elías (Lc 1,17), de hecho es Jesús quien se identifica con él (Lc 4,25; 7,11-17; 9,51.61s). También aquí puede causar extrañeza la divergencia de opinión entre las tradiciones cristianas. Nosotros vamos a proponer una solución que parte de la constatación siguiente: en la primera tradición cristiana, el tema del profeta escatológico se estaba fusionando con el del mesianismo. Jesús profeta era el Mesías. De ahí que identificar a Juan Bautista con Elías, prototipo del profeta escatológico, pudiera provocar una cierta confusión con respecto a él: ¿sería también un mesías? Por otra parte, cabe preguntar si esa amalgama se daba de algún modo en los círculos bautistas. Según las *Pseudoclementinas* (*Recognitiones* 1,54.60), algunos discípulos de Juan consideraban a su maestro el mesías. En Lc 3,15 encontramos ya eco de semejante creencia: «El pueblo estaba en vilo preguntándose si no sería Juan el Mesías.» Esto explicaría las reticencias del evangelista Juan ante semejante identificación y su insistencia en las reiteradas negativas del Bautista: no; él no es Elías ni el profeta (Jn 1-19-20; 3,28; Hch 3,25). En cambio, Marcos y Mateo no dudan en identificar a Juan con Elías, pero tras presentar cuidadosamente a los dos como meros precursores del Mesías. En estas condiciones no había ya ningún peligro.

También sobre el Mesías —personaje que de suyo es distinto del profeta— parecen existir en el Nuevo Testamento dos tradiciones opuestas. Por una parte, según el antiguo kerigma cristiano, Jesús fue constituido Mesías y Señor en el acontecimiento de su muerte-resurrección: «Dios ha constituido Señor y Mesías al mismo Jesús a quien vosotros crucificasteis» (Hch 2,36); aquí la proclamación mesiánica surge de la confesión pascual. Pero, por otra parte, Jesús reprende a Pedro y lo tacha de Satanás tras la confesión mesiánica de Cesarea (Mc 8,29); en el sanedrín, cuando el sumo sacerdote pregunta a Jesús si es el Mesías, éste le responde en Mt 26,64: «tú lo dices» o «eres tú quien lo dice». Así, pues, la Iglesia, en el mismo momento en que can-

[4] Cf. W Wink, *John the Baptist in the Gospel Tradition* (Cambridge 1968) 42-45.100.

taba la mesianidad de su Señor, recordaba también sus reticencias ante el título mesiánico.

¿Es posible desenredar esa madeja de constantes contradicciones y captar con más exactitud a Jesús por encima de la diversidad de los testimonios? Comencemos por esclarecer las ideas de los judíos sobre el mesianismo y el profetismo.

II. MESIANISMO Y PROFETISMO

Es importante definir con exactitud los títulos de Mesías [5] y profeta, precisando su significado corriente en el lenguaje del siglo I. Eso nos llevará en primer lugar a distinguir la expectación mesiánica de la expectación de un profeta escatológico. Luego podremos descubrir más fácilmente los posibles contactos entre esas expresiones en la mentalidad popular y, por fin, la fusión que se efectuó en los medios bautistas cristianos. Zanjemos el problema en pocas palabras. La expresión Mesías —en arameo *Meshiha,* en griego *Christós*— connota esencialmente la idea de una unción con óleo y llama la atención sobre la futura venida de un rey-ungido y, a veces, de un sacerdote-ungido. Este ungido gobernará el reino mesiánico durante un tiempo determinado, por ejemplo durante mil años, antes que llegue el fin de los tiempos. En cambio, el profeta escatológico, esperado para los últimos tiempos, anuncia el juicio de Dios y la inminencia del cambio cósmico que señalará la venida del reino de Dios. Sería ocioso añadir aquí que Jesús anunció el reino de Dios y no un reino mesiánico en el sentido estricto del término.

No es necesario reproducir aquí el estudio de Pierre Grelot sobre el mesianismo [6]. Podemos limitarnos a las dos observaciones siguientes:

1) No conviene exagerar la importancia de la expectación mesiánica (= de un rey futuro) en el siglo I, aunque tampoco debemos ignorarla. De hecho, sorprende la escasez de textos antiguos sobre el Mesías. Es cierto que el poder herodiano y la presencia romana no permitían insistir en un tema tan explosivo. Los *Salmos de Salomón,* escrito de tendencia farisea redactado

[5] H. Cazelles, *Le Messie de la Bible* (París 1978).

[6] P. Grelot, *L'espérance juive à l'heure de Jésus* (París 1978). Trad. española: *La esperanza judía en tiempos de Jesús* (Madrid, Ed. Cristiandad, 1962).

INSTITUTO DIOCESANO TEOLÓGICO PASTORAL BIBLIOTECA

poco antes del advenimiento de Herodes el Grande, menciona al futuro hijo de David: «Mira, Señor, y suscítales su rey, hijo de David... para que reine sobre Israel tu siervo y cíñele de fuerza para quebrantar a los príncipes injustos...» (17,23-36). Por lo demás, al margen de los datos neotestamentarios que conservan el eco de las creencias populares sobre el hijo de David, nuestra información se reduce casi a las escasas indicaciones de los manuscritos descubiertos en Qumrán. Algunos textos mencionan a un «retoño de David» (por ejemplo *4 Q pésher sobre Isaías*) y en la regla de los sectarios de la alianza se lee este dato: «... hasta la venida del profeta y de los ungidos de Aarón y de Israel» (1 QS 9,11). La venida de un profeta parece coincidir aquí con la aparición de dos ungidos (o mesías) distintos. Otros fragmentos subrayan la primacía del ungido-sacerdote (1 Q Sa 2, 12-20), y el *Documento de Damasco* (12,23) habla sólo de un ungido de Aarón y de Israel.

2) La indicación precedente demuestra ya la diversidad y la complejidad de las creencias mesiánicas, de tipo sacerdotal o davídico. Sin embargo, si los notables saduceos parecen guardar silencio sobre este tema, los escribas fariseos y el pueblo en su conjunto espera la venida de un hijo de David. Pero es preciso no olvidar que tal expectación resultaba bastante utópica, en aquella época: venía a ser algo así como esperar en nuestros días la aparición de un descendiente de Luis XVII. Porque, desde Zorobabel había caído en la oscuridad la línea de los Davídidas. ¡Pero Dios puede descubrirlo! No es difícil advertir el peligro latente en tal esperanza: hablar de un hijo de David era manifestar que no se aceptaba la línea real asmonea ni la de los Herodes, por no hablar del atentado contra el poder del César. La expresión «hijo de David» es un título de poder.

Así se explica la sorpresa ante la argumentación de Mc 12, 35-37, donde Jesús pide el parecer de los escribas y establece una clara separación entre la expresión «mesías» y la de «hijo de David»: «¿Cómo dicen los escribas que el Mesías es sucesor de David...? David mismo lo llama Señor; entonces, ¿de dónde sale que es sucesor suyo?» [7]. Así, pues, la mesianidad y la filiación davídica no se identifican sin más. ¿Debemos concluir de estas palabras que Jesús rechaza la filiación davídica? En realidad,

[7] Cf J. Dupont, *Assis à la droite de Dieu,* en E. Dhanis (ed.), *Resurrexit* (Roma 1974) 404-416; M. Gourgues, *À la droite de Dieu* (París 1978) 131-143.

nosotros no podemos responder a preguntas de ese tipo, que se plantean en el plano de la conciencia de Jesús. Pero en el plano de la comunidad que transmite tal tradición, esa extraña argumentación escriturística implica designar a Jesús como Señor, Mesías e incluso hijo de David, al tiempo que recuerda las reticencias de Jesús frente al último título. Igual que en el relato de Mt-Lc sobre las tentaciones de Jesús, aquí tenemos una especie de fotografía «en negativo» de lo que las comunidades cristianas recuerdan con respecto al pensamiento de Jesús sobre sí mismo. Traducido a un lenguaje claro: la argumentación revela las reticencias de Jesús frente al título davídico, pero no dice si es legítimo o no aplicarle ese título [8]. Por otra parte, el cuarto Evangelio nunca designa a Jesús con ese título. Pablo muestra una reticencia análoga cuando recuerda el origen davídico de Jesús «según la carne» (Rom 1,3-4). El Apóstol no valora la expresión. Juega más bien con la oposición entre la filiación «según la carne» y la condición de Hijo de Dios «según el Espíritu Santo». Así, pues, sin negar en modo alguno la realidad de la filiación davídica (el testimonio de Pablo es decisivo a este respecto), cabe preguntar si a veces no ha sido considerada más como un obstáculo que como una ventaja con respecto a la concepción cristiana del Hijo de Dios en gloria. Así, los versículos de Mc 12,35-37 representan una especie de revisión explosiva de las categorías judías más corrientes: no es lícito identificar pura y simplemente al Mesías con el hijo de David. Ahora bien, como esta afirmación reaparecerá a menudo en las páginas siguientes, es muy difícil que el origen de semejante perturbación del lenguaje no se halle en Jesús, más allá de las comunidades creyentes que recogen y transmiten esas expresiones fragmentarias para expresar mejor su fe pascual.

Si en el siglo I hay diversos mesianismos, todavía divergen más las concepciones del profetismo. ¿A qué se refiere exactamente un israelita de la época cuando habla de los profetas? Cuando centra su mirada en el pasado de Israel, designa a los antiguos profetas, cuyos escritos han sido popularizados por los escribas. En la reunión sinagogal puede escuchar numerosos textos tomados, sobre todo, de Isaías y de los profetas menores; ade-

[8] La *Carta de Bernabé* rechaza la atribución del título Hijo de David a Jesús como «un error de los pecadores». Sobre este título, cf. C. Burger, *Jesus als Davidssohn. Eine traditionsgeschichtliche Untersuchung* (Gotinga 1970).

más, su memoria recuerda toda una serie de leyendas hagádicas sobre los profetas mártires, como explicaremos más adelante. Puede tocar con sus manos ese pasado profético, ya que se ofrecen a su veneración las piedras totalmente nuevas de los sepulcros de los profetas mártires, construidos durante la época herodiana en el valle del Cedrón [9]. Por otra parte, cuando mira al futuro, nuestro hombre espera también la venida de un profeta. Conoce el texto de Malaquías 3,1.23: «Mirad, yo os enviaré al profeta Elías antes de que llegue el día del Señor.» La misma esperanza aparece en 1 Macabeos 4,46 y 14,41: «Hasta que surja un profeta fiel», por no hablar de 1 QS 9,11, texto que ya hemos citado. Pero ¿cómo imagina nuestro israelita a este (o estos) profeta de mañana? ¿No ha llegado ya? ¿No será alguno de esos contemporáneos suyos que se atribuyen el título de profeta? En una palabra: vamos a plantear el problema del profetismo del siglo I en su aspecto político y escatológico. Por consiguiente, lo que ahora se ventila es la actitud de Jesús ante el mundo político de su tiempo y ante su visión del futuro.

III. LOS PROFETAS DE LOS TIEMPOS NUEVOS

Ciertos escribas podían afirmar que la profecía había cesado con Malaquías (como vemos en *T. j. Sota* 13,2) o que los rabinos conservaban perfectamente el legado de los antiguos profetas (*M. Abot* 1,1), pero los hombres del pueblo no cesaban de otorgarse periódicamente el título y la función profética. Durante todo el siglo I son los únicos que se atreven a llamarse «profetas» y pretenden desempeñar la función de portavoces autorizados de Dios y cabezas de un movimiento político-religioso centrado en la vuelta de la historia [10]. Ese profetismo es un fenómeno de crisis. Aparece en los momentos cruciales, en días de

[9] Cf. J. Jeremias, *Heiligen Gräber in Jesu Umwelt* (Gotinga 1958).

[10] Sobre la historia política del siglo I, cf. A. Paul, en A. George-P. Grelot, *Au seuil de l'ère chrétienne. Introduction à la Bible* III/1 (París ²1976); en la bibliografía, pp. 233-234 y 244, conviene tomar nota de los nombres de F. M. Abel, *Histoire de la Palestine* II (París 1952), y E. Schürer, *The History of the Jewish People* I (Edimburgo 1973, ed. revisada por G. Vermes y F. Millar), y añadir E. M. Smallwood, *The Jews under Roman Rule* (Leiden 1976) y D. M. Rhoads, *Israel in Revolution 6-74 c. e. A Political History based on the Writings of Josephus* (Filadelfia 1976).

revueltas sociales, políticas y religiosas; surge sobre todo en los medios populares. No encontramos profetas entre los notables, los rabinos y los sectarios de la alianza nueva. En Qumrán, nunca se llama profeta al Maestro de justicia, pese a que las funciones que desempeña son en muchos aspectos proféticas.

Flavio Josefo nombra a varios de esos hombres. Pero es preciso sopesar cuidadosamente las expresiones que emplea en cada caso. Así, el historiador judío habla de Atronges, pastor judío que, poco después de la muerte de Herodes el Grande, se dio el título de rey y el de profeta. Mesianismo y profetismo son todavía distintos. El año 6 de nuestra era, Judas el Galaunita (o el Galileo), apoyado por el fariseo Sadoc, se rebeló contra la dominación romana, de la que era signo el tributo: «Recriminaba (a los judíos) que consintieran en pagar el tributo a los romanos y toleraran, junto a Dios, señores 'mortales'» (*Guerra* 2 § 118). «Sus seguidores aman la libertad con un amor a toda prueba porque creen que Dios es el único dueño y señor» (AJ 18 § 23). Sin embargo no se le otorga el título de profeta. En Flavio Josefo tal título no aparece hasta el año 44 de nuestra era. Según este historiador, el país de Israel estuvo aparentemente tranquilo hasta que Teudas fue decapitado por el procurador Fado el año 44. En efecto, Teudas «convenció a una gran multitud y logró que lo siguiera hasta el Jordán llevando sus bienes; afirmaba que era profeta y que, con su sola palabra, podía separar las aguas del río para asegurar a todos un paso fácil» (AJ 20 §§ 97-99; Hch 5,36). El año 45 fueron crucificados por los romanos los dos hijos de Judas el Galileo. En tiempos de Félix (52-60), un judío egipcio se presenta también como profeta y anuncia el hundimiento de los muros de Jerusalén. Así pues, se van a repetir los milagros de Josué —el Jordán, Jericó— para liberar al país. Lo mismo ocurre en tiempo de los procuradores Festo, Albino y Floro, época en la que el resurgimiento profético se une en parte a la escalada del nacionalismo. Sin embargo, el gobierno sedicioso de la Jerusalén liberada no calmó los ánimos de tales profetas, como escribe Flavio Josefo: «Los actos de los salteadores llenaban de impiedades la ciudad. Por su parte, los impostores y embaucadores aconsejaban al pueblo que los siguiera al desierto porque, según decían, le iban a ofrecer milagros y signos deslumbrantes» (AJ 20 § 167-168).

Es preciso fijarse en las palabras que emplea el historiador Josefo: los embaucadores, de los que se habla también en Mc 13, 5-6.22, conducen al pueblo al desierto, lugar de reunión de los

predicadores de la época. Juan Bautista convoca al desierto citando Is 40,3: «Una voz grita en el desierto: Preparad...». Los sectarios de Qumrán hacen lo mismo sirviéndose del mismo versículo de Isaías (1 QS 8,12-15; 9,12-20), por no hablar del profeta egipcio que «amotinó y condujo al desierto a cuatro mil sicarios» (Hch 21,38). Josefo añade que esos embaucadores pretenden realizar «milagros y signos», dato que concuerda exactamente con lo que leemos en Mc 13,22; se trata de expresiones consagradas por el Deuteronomio y por Isaías para designar los milagros del éxodo. El mito del éxodo rivaliza aquí con el de la liberación del país por obra de Josué, que hizo pasar el río y destruyó las murallas (Jos 3,1s; 6,1s). Así, el nacionalismo de la liberación enlaza con la utopía de un cambio religioso radical mediante estos dos juegos de representaciones míticas. ¿Podemos advertir ya que, a los ojos de las comunidades creyentes, también el profetismo de Jesús se inscribe en la línea de una repetición de los acontecimientos del éxodo, con el milagro de los panes en el desierto y el dominio de las aguas del mar (Mc 6, 30-52)?

Observemos, finalmente, los nombres que da Josefo a los agitadores nacionalistas de su tiempo. Durante todo el siglo I, el término «salteadores» en griego *lestai,* es el más frecuente, incluso para designar a «Jesús Barrabás», el sedicioso (Mt 27,16; Mc 15,7). No se hablará de sicarios, de hombres con puñal, hasta el año 44 de nuestra era, época en que la tensión nacionalista crecerá hasta desembocar en la insurrección del 66. El término zelota, empleado en un contexto político, no aparece en Josefo hasta los años 66-67 (*Guerra* 2 § 651; 4 § 160). Aquí es preciso hacer algunas observaciones que se oponen a una presentación errónea del movimiento llamado zelota y de su influjo en Jesús [11]. Durante el siglo I no hubo nunca un movimiento na-

[11] La obra fundamental es M. Hengel, *Die Zeloten* (Leiden ²1976), resumida en M. Hengel, *Jésus et la violence révolutionnaire* (París 1973). Señalemos también los artículos de G. Baumbach, *Zeloten und Sikarier:* «Theologische Literaturzeitung» 90 (1965) 727-740; M. Smith, *Zealots and Sicarii:* «Harvard Theological Review» 64 (1971) 1-19; H. P. Kingdom, *The Origins of the Zealots:* «New Testament Studies» 19 (1972) 74-81. Cf. también O. Cullmann, *Jesús y los revolucionarios de su tiempo* (Salamanca 1972), y S. C. F. Brandon, *Jésus et les Zélotes* (París 1975). Siguiendo a Reimarus y a R. Eisler, Brandon afirma que Jesús coincide en parte con el movimiento zelota. Pero, a nuestro juicio, proyecta sobre la época de Jesús el movimiento zelota de los reformistas sacerdotales, cuya existencia menciona Flavio

cionalista unificado, sino sólo grupúsculos dispersos y, luego, a partir del año 44, grupos más importantes. Esto se verifica, sobre todo, durante los años de la insurrección, en los que se enfrentan ferozmente los moderados de tendencia farisea guiados por Johanán ben Leví, los extremistas sociales descendientes de Judas el Galileo, con Menahem de Galilea y los sicarios y, finalmente, un grupo de sacerdotes reformistas llamados zelotas, que suprimen el sacrificio que se ofrecía en el templo por el emperador y exigen que la designación de un sumo sacerdote verdaderamente puro. Sin duda, el término «zelota» —es decir, celoso o fervoroso— era conocido desde hacía tiempo, pero ante todo en sentido religioso, de acuerdo con el ejemplo de Fineés, el sacerdote celoso (Nm 25,6-13; cf. LAB 47,1); a veces se aplica el término a un discípulo lleno de celo, como Flavio Josefo, que habría sido antes el zelota del anacoreta Bano [12], o también los zelotas de Menahem, jefe de los sicarios (*Guerra* 4 § 444). Por tanto, sería precipitado situar a Simón el zelota [13] de que habla Mc 3,18 entre los miembros de un movimiento reformista y clerical. La actitud de Jesús ante la ley y el templo no se inscribe en esa línea de reformismo religioso. Por otra parte, la situación de los años 27 a 30 de nuestra era difería notablemente de la agitada atmósfera que cabamos de evocar.

Bajo Tiberio «todo estaba tranquilo», afirma Tácito en su *Historia* (5,9-10) [14].Josefo corrobora a su modo ese juicio, si bien con algunos matices. En esta época, la situación económica, social y política parece bastante estable, al menos desde el punto de vista de los notables. Hay dos signos importantes: se paga el tributo, y las autoridades civiles y religiosas se mantienen en el cargo, comenzando por el sumo sacerdote Caifás, que desempeñó su oficio desde el año 16 al 36. Este hábil político sabe ganarse a todo el mundo. También su suegro, el sumo sacerdote Anás, había sabido en su época acomodarse a los romanos sin caer en la

Josefo después del año 66 de nuestra era; no ha captado suficientemente las diferencias entre los diversos elementos nacionalistas, no unificados en tiempos de Jesús y el impulso utópico de los profetas escatológicos. Como hemos visto, capítulo III, la relación de Jesús con el movimiento bautista aconseja atribuirle un nacionalismo muy mitigado.

[12] Cf. p. 92.

[13] Cf. J. A. Marin, *Les deux derniers des XII. Simon le Zélote et Judas Ishkarioth:* «Revue Biblique» 80 (1973) 332-358.

[14] Cf. P. W. Barnett, *Under Tiberius all was Quiet:* «New Testament Studies» 21 (1975) 564-571.

abierta política prorromana de su predecesor Joazar, hijo de Boeto. Así, pues, las relaciones con los romanos son soportables, y Vitelio, legado romano de Siria, será acogido magníficamente por los habitantes de Judea poco después del destierro de Pilato. Sin embargo —y este punto es importante—, la situación de los años 26 al 31 es mucho más tensa, circunstancia que no se debe a ninguna sublevación nacionalista de envergadura, sino al mismo Pilato, a su absoluta falta de sentido político y al profundo antisemitismo que lo anima. Es cierto que Pilato ha sido nombrado por Sejano, brazo derecho de Tiberio y abiertamente antisemita. Sejano será condenado a muerte el año 31; pero, antes, Pilato no sabe apoyarse, como sus predecesores, en la familia de Herodes y va acumulando errores políticos. Uno de ellos termina en sangre: el caso del acueducto de Jerusalén, que Pilato quiere construir con el dinero sagrado del templo. Con respecto a los individuos, la actitud de Pilato es menos tolerable todavía, hasta el extremo de que Filón de Alejandría llega a decir: «Todos los días hacía que murieran personas sin formalidad alguna de juicio» [15].

Era preciso esbozar, siquiera sucintamente, este contexto político para recordar que también el caso de Jesús fue un fruto amargo del antisemitismo. Pero ¿no hay algo más? ¿No era Jesús uno de los profetas de los tiempos nuevos surgidos durante los delicados años en que la tensión antirromana iba en aumento? ¿No fue un «profeta político»? No obstante esta última expresión debe inspirar serias reservas, porque la política de tales profetas consistía sobre todo en apartarse del mundo para ir al desierto, en contraste con lo que hacían los nacionalistas de la época.

IV. EL PROFETISMO DE JESUS

Si, según los evangelios, Jesús nunca se atribuyó directamente el título de profeta, es preciso reconocer que todo lo señalaba como tal: así lo llamaban las gentes, y muchas palabras suyas o ciertos actos que él realizó o le fueron atribuidos podían interpretarse fácilmente en ese sentido. A fin de cuentas, la primera comunidad judeocristiana comprendió perfectamente la persona de Je-

[15] Filón, *Legación a Cayo* 38; cf. también Lc 13,1 sobre «el problema de los galileos cuya sangre había mezclado Pilato con la de sus sacrificios».

sús en su función profética. Prueba de ello es el relato marcano del bautismo de Jesús, cuya impronta arcaica proviene, sin duda, de una tradición judeocristiana [16]. Antes de releer un elemento de tal relato, recordemos una vez más la estrecha relación que había entre el bautismo y la profecía. La autoridad de Juan, que realiza el gesto del bautismo, está vinculada al reconocimiento de su función profética por parte de las gentes: «El bautismo de Juan, ¿venía del cielo o de los hombres?», pregunta Jesús, y «todos pensaban que Juan era realmente un profeta» (Mc 11,30.32). Y en Jn 1,25 se pregunta a la inversa: si Juan no es profeta, ¿por qué bautiza? Tal lazo es perfectamente comprensible, puesto que los bautistas, lo mismo que los profetas escatológicos, pretenden manifestar la premura de los tiempos, formar grupos e introducir en una era nueva. Tanto la llamada bautista al desierto como el anuncio del año jubilar de que habla Isaías 61,1s (Lc 4,16s) significan la nueva venida del tiempo profético.

Limitémonos a leer el versículo Mc 1,10, que sigue a la mención del bautismo de Jesús por Juan: «Y en el momento en que salía del agua vio rasgarse el cielo y al Espíritu descender sobre él como una paloma.» Nos encontramos ante un recuerdo del acontecimiento del bautismo de Jesús, comprendido en toda su dimensión profética y cristológica (1,11) y narrado en un lenguaje de representaciones plásticas típicamente judeocristianas. Algunas de ellas proceden directamente de una relectura midrásica de Isaías 63: 1) Jesús sale del agua para recibir el Espíritu; este elemento recuerda a Is 63,11: «¿Dónde está el que (Dios) sacó de las aguas, el pastor de su rebaño (Moisés)? ¿Dónde el que metió en su pecho su santo espíritu?»; 2) el desgarrón de los cielos trae a la memoria el único paralelo bíblico de Is 63,19: «¡Ojalá rasgases el cielo y bajases!»; 3) el descenso del Espíritu recuerda también a Is 63,14, según el texto griego de los Setenta: «El Espíritu desciende del Señor y los conduce (al desierto)». Sobre la imagen de la paloma —porque el texto precisa *como* una paloma— se han propuesto muchas hipótesis. En el mundo judío, la paloma suele ser símbolo del pueblo de Israel,

[16] Además de los comentarios, cf. la bibliografía sobre el bautismo de Jesús en R. Pesch, *Das Markusevangelium* I (Friburgo 1976) 98-100 (subrayando los nombres de M. Sabbe y A. Feuillet). La monografía más importante sobre la materia sigue siendo la F. Lentzen-Deis, *Die Taufe Jesu nach den Synoptikern* (Francfort 1970).

pero no se ve por qué desciende *sobre* Jesús. El Pseudo-Filón da una pista nueva cuando presenta expresamente la tórtola como símbolo profético: «Compararé (dice Dios) con la tórtola los profetas que nacerán de ti» [17]. Todos estos datos, tan extraños para un occidental, convergen en el punto esencial: el reconocimiento de Jesús como el profeta de los tiempos nuevos. El desgarrón de los cielos da paso a la nueva palabra profética; el Espíritu, unido siempre a la profecía en la tradición judía [18], desciende sobre Jesús, el profeta con rasgos de paloma.

Así, pues, la primera reflexión teológica judeocristiana pone en primer plano, con el lenguaje gráfico y jugoso que la caracteriza, al profeta en el que cree, en contraste con las Iglesias helenocristianas, donde el título profético parece desvanecerse. No obstante, muchos elementos de los evangelios actuales evocan la palabra y la acción profética de Jesús. Recordémoslos brevemente. Comencemos por la entrada triunfal de Jesús sobre el asno (cf. Zac 9,9), con el grito mesiánico: «¡Bendito el reinado que llega, el de nuestro padre David!» (Mc 11,10). El curioso relato sobre el impuesto debido al César (Mc 12,13-17) merece también una mención especial, dado que la acción de Judas el Galileo se

[17] LAB 23,7; cf. Tg. Cantares 2,12. Añadamos un punto importante. El texto de Isaías 63,8s se leía en las sinagogas de Palestina a continuación de Dt 14,1s; cf. C. Perrot, *La lecture de la Bible. Les anciennes lectures palestiniennes du Shabbat et des fêtes* (Hildesheim 1973) 83. La unión de estos dos textos se efectúa mediante la palabra «hijos»: Dt 14,1 «vosotros sois hijos para el Señor» o, en los LXX, «vosotros sois los hijos del Señor» e Is 63,8 «son verdaderamente mi pueblo, mis hijos». El sábado palestinense en que se hacían estas lecturas desarrollaba el tema de la filiación del pueblo de Israel utilizando, entre otros, elementos como Sal 2,7 «tú eres mi hijo». Ahora bien, el Targum palestinense de Tg J 1.2. sobre Dt 14,1 escribe: «vosotros sois hijos *amados* ante el Señor»; Tg N precisa: «sois hijos *amados* (en arameo *habibin*) porque sois el pueblo de los santos ante el Señor vuestro Dios y *el Señor se ha complacido en vosotros*». No es difícil advertir la importancia de estas indicaciones para la exégesis de Mc 1,11: «tú eres mi Hijo amado, en el que me complazco» (cf. también Tg Gn 22,2 y Tg N Dt 7,6). De ordinario, los exegetas acuden directamente a Is 42,1 o a Sal 2,7. No discutimos el interés de estas alusiones, pero preferimos centrar la atención en el crisol litúrgico que constituyó la sinagoga judeocristiana, donde todos los elementos bíblicos sobre la filiación encontraron naturalmente su punto de contacto.

[18] Así en Jl 3,1-5 y Tg Dt 18,15, donde Moisés habla del «profeta semejante a mí por el espíritu santo». Comparar con Hch 2,17.

centraba precisamente en el rechazo de los impuestos [19]. En tiempos de Jesús todavía vivían los hijos de este Judas, y se recordaba el gesto del Galileo (Hch 5,37). Los adversarios de Jesús vienen, pues, a plantearle una pregunta sumamente capciosa: «¿Está permitido dar (= pagar) el tributo al César o no? ¿Pagamos o no pagamos?» (12,14). Para comprender la respuesta de Jesús es preciso ante todo no aislar de su contexto narrativo el famoso «Devolved al César...» y sacar la conclusión de que Jesús quiere respetar a la vez el ámbito de Dios y el del príncipe. De hecho, le han tendido una trampa. Si Jesús responde, que es preciso pagar será tenido inmediatamente por prorromano. Si contesta que no es preciso pagarlo lo tendrán por partidario de Judas el Galileo. Pues bien, su respuesta causa asombro, porque Jesús no se deja coger por ninguno de los dos lados. En efecto, pide que le presenten una moneda —¡moneda que él no lleva y cuya inscripción no conoce!— y declara: «Devolved al César lo que es del César y (devolved) a Dios lo que es de Dios.» No se trata de pagar; hay que restituir: devolved esta moneda a su propietario y restituid a Dios lo que le pertenece..., es decir, ¡todo! Tal respuesta no deja de ser enigmática porque, a fin de cuentas, devuelve la pregunta al que la formula, hecho que concuerda perfectamente con el estilo de Jesús, como puede verse en Mc 11,32 y 12,37. Evidentemente, no cabe concluir que Jesús esté de acuerdo con los nacionalistas de su tiempo; pero tampoco es posible hacer de él un incondicional del poder. Tal ambigüedad pudo provocar la abierta acusación formulada en el sanedrín: «Impide que se pague el tributo al César» (Lc 23,22).

En cualquier caso se impone con claridad un hecho que las tradiciones cristianas pospascuales no pudieron ocultar por completo, a pesar del peligro que entrañaba tal afirmación: Jesús fue considerado como profeta y, por tanto, como profeta de los tiempos nuevos, en la línea de los profetas de que hemos hablado antes. Ahora bien, esos profetas de tiempos de crisis tenían sin duda alguna afinidades con los agitadores políticos de la época, hasta el punto que la multitud que los rodeaba podía considerarlos de algún modo como mesías. Juan subraya tal afinidad: «La gente, al ver el signo que había realizado (la repetición del milagro del maná) decía: Este es verdaderamente el profeta que debía venir al mundo. Pero Jesús, dándose cuenta de que iban a llevárselo para proclamarlo rey... (Jn 6,14-15). Y también Marcos:

[19] Cf. p. 145.

«Bendito el que viene (el profeta)... Bendito el reinado que llega» (Mc 11,9-10). Además, Jesús terminará en la cruz por ese motivo mesiánico. El Nazoreo, detenido probablemente por la guardia del templo (Jn 18,3.5), fue finalmente juzgado por Pilato y enviado al suplicio romano con el *título* de condenación pegado a la cruz: «Jesús el Nazoreo, rey de los judíos» [20]. Pero no hablemos precipitadamente de un error judicial alegando que se introdujo enteramente la razón política en lugar de una acusación propiamente religiosa. Los términos nazoreo y rey, a semejanza de los bautistas y los profetas escatológicos de la época, comprendían perfectamente la acusación, a la vez política y religiosa, porque la acción del Nazoreo no podía menos de tener repercusiones en los dos campos, por otra parte íntimamente unidos en este período [21].

Ahora bien, por uno de esos sorprendentes cambios que caracterizan la persona de Jesús en la anámnesis cristiana, este profeta sin título se distancia de los profetas de su tiempo y los ataca: no son sino falsos profetas (Mc 13,22) que adoptan el aspecto de profetas vistiéndose «con pieles de carneros», la vestidura de los profetas (Mt 7,15; Heb 11,37); no son sino violentos que quieren apropiarse del reino: «Desde los días de Juan Bautista hasta ahora, el reinado de Dios es objeto de violencia, y son los violentos quienes se lo apropian» (Mt 11,12). ¿Quiénes son los violentos que quieren apoderarse del reinado si no, en nuestra opinión, esos profetas más o menos mesiánicos y esos embaucadores? El versículo es sin duda enigmático. ¿Debemos suponer que el anuncio del juicio inminente y el gesto escatológico del Bautista provocaron la aparición de estos profetas de la violencia? El sentimiento nacionalista, unido a esa expectación febril del reino, debió de producir sus efectos [22]. Recordemos una vez más la

[20] La expresión política «rey de los judíos» se habría aplicado antes al asmoneo Alejandro Janeo; cf. Josefo, AJ 14, § 36.

[21] Es de notar que los dos motivos aducidos durante el interrogatorio ante Caifás, fuera del tribunal oficial del sanedrín (la amenaza contra el templo y la cuestión mesiánica), concuerdan últimamente con el motivo del proceso romano, plasmado en la inscripción de la cruz (el nazoreo-bautista y el rey).

[22] Hay dos interpretaciones opuestas de Mt 11,12. Según la primera, la idea sería que el reinado de Dios llega con fuerza y los hombres fuertes, los que tienen sed de salvación, lo hacen suyo. Lc 16,16 parece haber seguido esta interpretación edificante. Pero entonces, en Mt 11,12, habría que entender el verbo *biazesthai,* en voz media, en el sentido de

conmoción que, según Flavio Josefo, provocó el Bautista [23]. Pero entonces, ¿en qué aspecto se distancia Jesús de esos profetas? ¿Los ataca únicamente porque son rivales suyos, porque vienen «tomando su nombre» y diciendo «ése soy yo» (Mc 13,6)? ¿O es más bien toda la relación de Jesús con el reino o, más exactamente, con el reinado de Dios lo que aquí está en juego? Jesús no se apropia el reino por la violencia, ya que es preciso «recibir» el reino «como un niño» (Mc 10,15). Más aún, en las tradiciones cristianas sobre Jesús, la conexión establecida entre el título de profeta y el tema del sufrimiento y de la muerte implica una completa inversión de las perspectivas.

El tema de los profetas mártires era muy conocido en el judaísmo antiguo, como se ve en el libro cuarto de los *Macabeos,* en la *Ascensión de Isaías* y en la *Vida de los profetas* [24]. Esa

«abrirse paso violentamente» y dar a la palabra *biastai,* que designa a los violentos, un sentido extrañamente hiperbólico: ¡Los fuertes que emplean una violencia suave! Además, el verbo *harpazein,* acaparar o apresar (Flp 2,6), no se compagina con una interpretación tan meliflua. Por eso seguiremos la segunda interpretación, en la que el verbo *biazesthai* se entiende normalmente como pasivo, en el sentido de «es tomado por la violencia»; los términos *biastai* y *harpazein* manifiestan todavía más el contexto de violencia y de hostilidad que rodea la frase mateana. Dar a las palabras su sentido más obvio es una regla de oro en exégesis; cf. E. Moore, *Biazô, arpazô and Cognates in Josephus:* «New Testament Studies» 21 (1975) 519-543. Las expresiones peyorativas empleadas por Mateo son muy duras. A nuestro juicio, los violentos en cuestión no son los zelotas en sentido estricto, ya que estos sacerdotes reformistas no aparecen políticamente hasta después del año 66 de nuestra era. En un contexto nacionalista cada vez más exacerbado (AJ 20 §167-168), la pretensión religiosa de los profetas mesianizados es mucho más peligrosa: ¡quieren apoderarse violentamente del reinado de Dios en provecho propio! La tradición judía conservó algunos recuerdos de estos gestos de violencia: R. Yoshua dice: Yo he recibido como tradición de Rabbán Johannán ben Zakkay, que la había recibido de su maestro... que Elías... vendrá para alejar a los que han sido introducidos por la violencia y para traer de nuevo a los que han sido alejados por la violencia» *(Misná Eduyot* 8,7); pero Elías, el profeta escatológico, restablecerá la paz. Cf. P. Grelot, *L'espérance juive à l'heure de Jésus,* texto núm. 100.

[23] Cf. AJ 16 § 116-119, citado en p. 94.

[24] Cf la bibliografía en H. Cazelles, *Prophétisme,* en *Supplément au Dictionnaire de la Bible* 8 (1971) 1048-1049. Mencionemos sobre todo a E. Lohse, *Märtyrer und Gottesknecht* (Gotinga 1963); O. H. Steck, *Israel und das Gewaltsame Geschick der Propheten* (Neukirchen 1967); J. Dupont, *Les Béatitudes* II (París 1969) 294-318.

tradición hagádica judía penetró muy pronto en todas las comunidades cristianas. Pablo alude a ella en 1 Tes 2,15 («esos que mataron al Señor Jesús y a los profetas») y en Rom 11,3. El tema es conocido en los medios más diversos, lo mismo en el de Santiago (5,10) que en la carta a los Hebreos: «Fueron apedreados, aserrados; murieron a filo de espada. Llevaban una vida errante, cubiertos de pieles de carneros» (Heb 11,32.37). El virulento discurso del helenista judío Esteban lo recoge en Hch 7,52. Finalmente, también lo atestigua la tradición común a Mateo y Lucas: Mt 5,12 y Lc 6,23; Mt 23,29-37 y Lc 11,47-51. Citemos únicamente Mt 23,29-31 y 35: «Ay de vosotros, escribas y fariseos hipócritas, que edificáis sepulcros a los profetas y ornamentáis los mausoleos de los justos, diciendo: Si hubiéramos vivido en tiempo de nuestros padres no habríamos sido cómplices suyos en el asesinato de los profetas. Con esto atestiguáis en contra vuestra: ¡vosotros sois hijos de los que asesinaron a los profetas!...; así recaerá sobre vosotros toda la sangre inocente derramada sobre la tierra: desde la sangre de Abel el justo hasta la sangre de Zacarías, hijo de Baraquías, al que matasteis entre el santuario y el altar.»

Este es el contexto en que dos tradiciones evangélicas atribuyen indirectamente a Jesús la apropiación del título profético: en primer lugar, Mc 6,4 («un profeta no es despreciado sino en su patria»), recogido en Mt 13,57 y Lc 4,24 y confirmado también por Jn 4,44: «Jesús mismo había asegurado que un profeta no es estimado en su patria». El *logion* de Lc 13,33, arcaico y oscuro, recoge el mismo tema: «Pero hoy, mañana y pasado tengo que seguir mi viaje, porque no cabe que un profeta muera fuera de Jerusalén». Finalmente, no podemos olvidar la extraña parábola de los viñadores homicidas, donde los siervos perseguidos preceden al hijo asesinado (Mc 12,1-8). Las comunidades cristianas que narraron y retocaron un poco esta parábola alegorizada vieron sin duda a Jesús en la línea de los profetas mártires [25]. Nos encontramos, pues, ante una situación extraña. El título de profeta que evocaba la gloria está ahora asociado a la muerte. Para esclarecer este punto importante —y este indicio de una ruptura del pensamiento que permite el trabajo histórico— estudiaremos más detalladamente la función profética ante la inminencia del reinado de Dios.

[25] Cf. M. Hubaut, *La parabole des Vignerons homicides* (París 1976) 32ss.

V. ¿ES JESUS EL PROFETA ESCATOLOGICO?

Una doble lista de identificación jalona la trama evangélica de Marcos en su centro. En Mc 6,14-16, Herodes se pregunta por el nombre de Jesús: «Se decía que Juan Bautista había resucitado y por eso actuaba en él el poder de hacer milagros. Otros, en cambio, opinaban que era Elías. Otros decían: Es un *profeta comparable a los antiguos*. Pero Herodes, al oírlo, decía: «Aquel Juan a quien yo le corté la cabeza, ése ha resucitado.» En Mc 8,27-28, Jesús pregunta a los discípulos: «¿Quién dicen las gentes que soy yo? Ellos le contestaron: Juan Bautista; para otros, Elías; para otros, *uno de los profetas* El les preguntó: Y vosotros, ¿quién decís que soy? Pedro tomó la palabra y le dijo: Tú eres el Cristo». El evangelista Juan, por su parte, refiere la respuesta del Bautista a la pregunta «¿quién eres tú?» «Yo no soy el Cristo. Ellos le preguntaron: ¿Quién eres tú? ¿Eres Elías? Contestó él: No lo soy. ¿Eres el profeta? Respondió: No» (Jn 1,20,21). Estas listas presentan en términos semejantes las figuras de Juan, Elías y el «Profeta». Los evangelistas quieren recalcar la distancia que media entre cada una de ellas y Jesús: la designación profética no basta; debe desembocar en la afirmación mesiánica.

Pero hay una figura que intriga: ¿de qué «profeta» se trata? En Jn 1,21, tal figura está probablemente relacionada con el profeta futuro de que habla Dt 18,15.18, cuando Dios dice a Moisés: «Suscitaré un profeta de entre tus hermanos, como tú». Semejante identificación es clara en Hch 3,22, donde se cita este versículo de la Torá en Jn 6,14: «Este sí que es el profeta que tenía que venir al mundo». Los sinópticos hablan, literalmente, de alguien «como uno de los profetas» y de «uno de los profetas». Cabría pensar, pues, en una fórmula semítica subyacente que equivaldría a «un profeta cualquiera» (cf. Jue 16,7), pero tal expresión despectiva no se explica en el contexto. El griego Lucas se creyó obligado a modificarla, hablando de un «profeta de antaño» (Lc 9,18). Nosotros creemos que se trata realmente de un aramaísmo característico, exactamente igual que en Mc 16,2, donde la expresión «en uno de los sábados» designa el primer día de la semana; el cardinal se emplea a menudo en lugar del ordinal. Por tanto, si en el plano de una tradición premarcana de lengua aramea leemos en el texto de Mc 6,14 en el sentido de «un profeta como el primero de los profetas», volvemos a encontrarnos con una de las expresiones con que se suele

designar a Moisés: «el primero de los profetas». Es la expresión que emplea el Pseudo-Filón en LAB 35,6 (cf. también Filón, *Vida de Moisés,* 2,2). Y una vez más se nos remite a Dt 18,15, donde se habla del profeta *como* Moisés. Pero ¿por qué evocar todas esas figuras extrañas? ¿Por qué esa constante inversión de los signos de la tradición evangélica? Jesús es Bautista y no es Juan redivivo; Jesús es como Elías y no lo es; Jesús es como Moisés y no lo es. Tales preguntas reflejan perfectamente el trabajo de la cristología evangélica en la época de los orígenes cristianos. Porque no se trataba sólo de distinguir a Jesús de las diversas representaciones judías de la época; fue preciso también, en el estadio relativamente tardío de los escritos evangélicos, distinguirlo de ciertas representaciones judeocristianas: las figuras del Bautista, de Elías o de Moisés no agotan el misterio de Jesús. Tal es el dato que es menester precisar.

Comencemos con una observación importante. En la tradición judía no se hallan situados en el mismo plano los temas de Elías y de Moisés. Según Mal 3,23, Elías es eminentemente el profeta de los últimos tiempos y se trata de Elías en persona. Porque no debemos olvidar que Elías no murió, sino que «subió a los cielos» en cuerpo y alma, según la tradición (2 Re 2,1-18, Eclo 48,1-12), como Henoc, Fineés o Esdras [26]. Y su vuelta a la tierra marcará el tiempo del fin: la muerte, el juicio, la resurrección y la transformación final. El tema es frecuente en el judaísmo, por ejemplo, en el targum, donde se espera a «Elías, el sumo sacerdote, que será enviado al fin de los tiempos» (TgJ 1 sobre Ex 40,10). En consecuencia, reconocer al profeta Elías en la persona de Juan o en la de Jesús era proclamar la proximidad del juicio y de la revolución cósmica. En su común anuncio del reino de Dios, Juan y Jesús pueden asegurar esa función; «Enmendaos, que ya llega el reino de Dios» (Mt 3,1 y 4,17). Juan se viste como Elías, y Jesús actúa también como Elías. Pero si la figura del profeta está «mesianizada», al menos en el contexto cristiano, entonces la tradición de tipo joánica reacciona inmediatamente, como ya hemos dicho [27]: ¡el Bautista no es Elías!

Jesús tampoco es Elías. Porque Elías es el que debe «restablecer todo», a diferencia del Hijo del hombre, que debe «sufrir mucho y ser despreciado». Releamos el conjunto del texto de

[26] Véase la documentación recogida por G. Lohfink, *Die Himmelfahrt Jesu* (Munich 1971) 55-70.

[27] Cf. *supra,* p. 138s.

Mc 9,11-13: «Le preguntaron: ¿Por qué dicen los escribas que primero tiene que venir Elías? El les contestó: Ciertamente, primero viene Elías y restablece todo. Pero entonces, ¿cómo está escrito que el Hijo del hombre debe sufrir mucho y ser despreciado? Pues bien, yo os digo que Elías ha venido y ellos le han hecho todo lo que han querido, como estaba escrito de él». Jesús, el profeta mártir, no puede ser asimilado a Elías, el profeta escatológico. Sin embargo, Elías ha venido ya y ha padecido ya, conforme a las Escrituras. Se produce, pues, un giro completo: se invierten los tiempos; el «fin», representado por Elías, ha llegado ya, y el futuro se ha convertido en pasado; la restauración se ha realizado ya en un destino doloroso, según la voluntad divina. Desde el punto de vista de la comunidad judeocristiana que transmitió esta extraña sentencia, el Elías de que aquí se trata pudo designar originariamente al propio Jesús. Pero la tradición evangélica actual lo refiere sin duda a Juan Bautista. Lo que la primera tradición decía de Jesús, la trama evangélica lo afirma ahora del Bautista. ¡Jesús no es simplemente Elías! Como puede verse, la primera cristología se construyó a partir del hecho bautista: no sólo en función de la diferencia entre el bautismo de Juan y el de Jesús, sino también en el marco de una reflexión comparada sobre el estatuto personal de estos dos protagonistas del movimiento bautista.

El tema de Moisés difiere del anterior. Ni la tradición judía del siglo I ni la anterior hablan propiamente de una vuelta de Moises, a no ser que nos atengamos al testimonio del targum de Ex 12,42: «... cuando el mundo llegue a su fin... Moisés subirá del desierto» [28]. El texto más importante sobre Moisés es el de Dt 18,15.18, que habla de un «profeta como tú». Aquí no se trata de un Moisés redivivo, sino únicamente de un profeta semejante a Moisés en su función de juez (jefe) y guía de Israel. En el Pseudo-Filón, Josué es un jefe semejante a Moisés el justo (LAB 24,6); también Samuel, profeta y sacerdote, es «semejante a mi siervo Moisés» (53,2). El mismo autor llama al

[28] Cf. P Grelot, *L'espérance à l'heure de Jésus* (París 1978) texto n.° 68. Ver también *Deuteronomio Rabbah* 3,17 sobre Dt 10,1: «Dios le dijo: Moisés... del mismo modo como tú has ofrecido tu vida por Israel en este mundo, así también en el futuro, cuando yo les envíe el profeta Elías, volveréis los dos». Sobre la figura de Moisés en el judaísmo antiguo, cf. D. Lenz Tiede, *The Charismatic Figure as Miracle Worker* (Missoula 1972) 101-240.

profeta Samuel «luz de las naciones», es decir, le atribuye un rasgo mesiánico tomado de Is 51,4 (cf. LAB 51,16); sin embargo, Samuel no pasa de ser un personaje que espera al rey futuro, David (51,6). También los samaritanos esperaban el *Ta'eb* o un profeta como Moisés, y no un mesías propiamente dicho [29].

La misma espera se trasluce en el Nuevo Testamento, por ejemplo, en la antigua tradición común a Mt y Lc, donde el Bautista pregunta: «¿Eres tú el que tenía que venir?» (Mt 11,2; Lc 7,19); o en Jn 6,14, a propósito del «profeta que tenía que venir»; lo mismo ocurre en el discurso de Esteban, donde Moisés declara; «Dios suscitará entre vuestros hermanos un profeta como yo» (Hch 7,37). Aquí tenemos probablemente la explicación del extraño «ése soy yo» que leemos en Mc 13,6: «Vendrán muchos usando mi nombre y dirán 'soy yo'». Todavía hay un elemento más curioso en Hch 13,25, donde el Bautista dice: «¿Qué pensáis que soy yo? Yo no lo soy». ¿No hay que reconocer, pues, esa apelación profética en Mc 6,50, donde Jesús domina las aguas como Moisés diciendo: «Soy yo»? Ocurre lo mismo en Mc 14,62, cuando el sumo sacerdote le pregunta: «¿Eres tú el Mesías, el Hijo de Dios bendito?», Jesús le responde ante el sanedrín con las palabras: «Soy yo». Jesús responde a la pregunta mesiánica con una designación profética y añade un elemento enigmático: «Yo soy. Y vais a ver cómo el Hijo del hombre toma asiento a la derecha del Todopoderoso». El profeta como Moisés recurre a la figura celeste del Hijo del hombre. Sobre este punto volveremos más adelante.

Al término de esta indagación es posible sacar algunas conclusiones y quedan planteados muchos problemas. Por la expectación inmediata del reinado que anunciaba y por el gesto de salvación escatológica que ya realizaba, Juan Bautista fue reconocido como profeta. El bautismo y la profecía están unidos. Ahora bien, en medio de la agitación y la exaltación de la época, la designación profética connota inevitablemente una perturbación de los tiempos. Los tiempos nuevos van a venir por mediación de los profetas escatológicos: el Elías redivivo está ya ahí, y el profeta como Moisés ha comenzado ya a actuar. El pensamiento y la acción de tales profetas tuvieron sin duda grandes repercusiones políticas. ¿No

[29] Cf. J. A. Montgomery, *The Samaritans* (Filadelfia 1907) 246ss; H. G. Kippenberg, *Garizim und Synagoge* (Berlín 1971) 276-327; sobre Dositeo, un profeta como Moisés, en el contexto samaritano, cf. S. J. Isser, *The Dositheans* (Leiden 1976).

están muy cerca de los medios nacionalistas, directamente implicados en la acción política? Semejante contexto esclarece la personalidad histórica de Jesús, siempre que se plantee correctamente la cuestión: ¿Por qué las comunidades cristianas, cuando recuerdan en sus textos a Jesús, lo identifican una y otra vez con un profeta escatológico, con Elías o con el profeta como Moisés [30], pero nunca se quedan satisfechas con tales apelativos? ¿Por qué modifican constantemente el sentido? ¿No se debe a que los primeros cristianos sabían que Jesús había sido efectivamente un profeta escatológico, pero que ante el acontecimiento de su muerte saltaban en pedazos todas esas denominaciones? De ahí que fuera preciso decir la cosa sin decirla, decir que era profeta, Elías y Moisés, cambiando el sentido de cada una de las expresiones con que se le denominaba. ¿No constituye el descubrimiento de esta distancia entre la Iglesia y su Señor crucificado un testimonio histórico importante sobre el Jesús profeta, anterior a la última Pascua?

Sin embargo, afirmar que la comunidad cristiana nos permite considerar históricamente a Jesús como profeta escatológico no implica la posibilidad de situarse en la «conciencia mesiánica» de Jesús. Muchos comentaristas no tienen ese escrúpulo y llegan a escribir frases como ésta: «Es cierto que Jesús, para evitar malentendidos, formuló de manera velada la pretensión de ser el Mesías; pero para todos los que querían entender, la formuló con suficiente claridad, refiriendo dicha mesianidad a una misión puramente religiosa...» [31]. El ejemplo está tomado al azar de la inmensa bibliografía sobre la conciencia de Jesús. Las suposiciones de ese tipo, inspiradas sin duda en buenos sentimientos, se apoyan de hecho en una lectura «historicista» de los evangelios. Nosotros no podemos seguirla. No tiene en cuenta una distancia que nunca se debe olvidar: la existente entre el profetismo y el mesianismo, tomado en el sentido estricto del término. Y, sobre todo, no tiene en cuenta las continuas reticencias de Jesús con respecto

[30] La tradición judeocristiana de la «trasformación» de Jesús, recogida en Mc 9,2-10, presenta a Jesús como el profeta de un nuevo Sinaí, sobre el que Dios declara «escuchadle» (Mc 9,7 y Dt 18,15); Jesús aparece con Elías y Moisés, como la palabra divina rodeada por Moisés y el mesías, según dice Tg Ex 12,42 (cf. la nota 28 y R. Le Déaut, *La Nuit Pascale,* Roma 1963).

[31] R. Schnackenburg, *Régne et royaume de Dieu* (París 1965; trad. española: *Reino y reinado de Dios,* Madrid 1967) 100.

al título mesiánico, cuando la comunidad pascual, que cantaba la mesianidad de su Señor, nunca dudó en recordar esas reservas. Lo cual no impide que adelantemos históricamente la siguiente hipótesis. Si Jesús fue considerado como profeta —y la cosa nos parece evidente—, tuvo que plantearse el problema de su muerte [32]. Si no tenía en materia política la prudencia de los escribas fariseos, era inevitable que le esperara un destino trágico, sobre todo si las turbas tenían por una especie de mesías al profeta en cuestión. ¿Quién podía en aquella época agitada presentarse o comportarse razonablemente como profeta sin saber que marchaba deliberadamente a la muerte? Las tumbas de los profetas mártires, recién construidas en el valle del Cedrón, estaban allí para recordarlo. De hecho, la Iglesia recogió esta fuerte convicción de su Señor en los diversos anuncios de la pasión, donde el Crucificado de la gloria pascual declara cuál es el camino de Dios (Mc 8,31-33; 9,30-32; 10,32-34).

Más tarde las comunidades cristianas emplearon por su cuenta el título funcional de «profeta» para designar al portavoz de Jesús y a los guías de la nueva comunidad (Hch 11,27; 1 Cor 14,28). Ahora podían hacerlo sin peligro, porque su maestro había modificado el sentido del término «profeta» clavándolo en la cruz. En adelante, el nuevo grito mesiánico brotará de la cruz: «Dios ha constituido Señor y Mesías a ese Jesús que vosotros habéis crucificado» (Hch 2,36). El profeta Jesús era sin duda el Mesías esperado. Así se explica que una especie de fiebre mesiánica invadiera a los *chrestiani* de Roma, de que habla Tácito, es decir, a los partidarios de *Chrestos* [33]. ¿Hasta qué punto se mezclaron elementos judeocristianos en la agitación a que alude Suetonio en su *Vida de Claudio* (25,4): «Judaeos impulsore Chresto quodam assidue tumultuantes Roma expulsit»? Los judíos, que «por influjo de un cierto Chrestos no cesaban de agitarse», fueron expulsados de Roma por Claudio hacia el año 49. Aquila y su mujer formaban parte del grupo (Hch 18,2). En Tesalónica, por las mismas fechas, los cristianos fueron llevados ante los gobernantes de la ciudad porque, según se decía, «afirman que hay otro rey, Jesús (Hch 17,7).

[32] Sobre este tema cf. Léon-Dufour, *Jesús ante la muerte amenazadora,* en *Jesús y Pablo ante la muerte* (Madrid, Ed. Cristiandad, 1982) 73-98.

[33] Tácito, *Anales* 15,44; sobre la grafía antigua de *Chrestiani* y no *Christiani,* cf. M. Goguel, *Jésus* (París 1950) 75.

CAPITULO VI

LOS SIGNOS DEL REINO DE DIOS

JESUS EXORCISTA Y TAUMATURGO

¿Hizo Jesús milagros? La pregunta exige una respuesta positiva o negativa. Ahora bien, el exegeta historiador no puede formularla en un sentido o en otro sin transgredir los principios de su propia ciencia. Aunque, filosóficamente hablando esté totalmente dispuesto a aceptar la existencia de una intervención divina extraordinaria, podrá sobrepasar los límites de su competencia, so pena de parecerse a un médico de Lourdes que se arrogara indebidamente el sello episcopal para declarar que una curación es milagrosa. Además, a diferencia de tal médico, está lejos de poseer todas las piezas del sumario. Y aunque las tuviera o fuera capaz de recrear perfectamente en su retrodicción historiadora el acontecimiento llamado milagroso, en el mejor de los casos no podría hacer sino lo que hicieron los contemporáneos de Jesús: encontrarse ante un gesto asombroso, ambiguo y fuente de contradicción. Tal gesto lo invitaría probablemente a tomar una decisión con respecto a la persona de Jesús, el «signo discutido» de que habla Lc 2,34. En efecto, ante las acciones de Jesús se multiplican las preguntas: «¿Qué significa esto?», se preguntan en Mc 1,27, y «¿De dónde saca éste eso?» (6,2); por no hablar del juicio decisivo: «Echa a los demonios con poder del jefe de los demonios» (3,22). Cuando el exegeta certifica en nombre de su ciencia la autenticidad histórica de un relato de milagro y concluye de ahí que el acontecimiento tiene origen divino, engaña a su lector. No es posible forzar la fe. ¿Se debe excluir entonces toda posibilidad de una investigación histórica al respecto? Nada de eso. Podemos incluso constatar con sorpresa un consenso real de los exegetas sobre este tema, sean cuales fueren las opciones fundamentales de cada uno [1].

[1] Sobre el milagro en el NT, cf. especialmente X. Léon-Dufour, *Los milagros de Jesús* (Madrid, Ed. Cristiandad, 1979); K. Tagawa, *Miracles et Évangiles. La pensée personelle de l'évangeliste Marc* (París 1966);

Ese consenso abarca dos puntos: primero, Jesús fue considerado por sus contemporáneos como exorcista y taumaturgo; segundo, sus gestos, especialmente sus exorcismos, tienen como característica esencial estar vinculados a su anuncio del reinado de Dios. Si el historiador no puede responder a la pregunta sobre la verdad y la autenticidad divina de los milagros de Jesús, sí puede certificar que sus contemporáneos lo consideraban efectivamente como un taumaturgo, un exorcista y un curandero. Es cierto que en nuestras lenguas occidentales estos últimos términos no suelen tener buena prensa; pero hay que evitar atribuirles anacrónicamente una connotación peyorativa. ¿En qué se apoya esta convicción exegética y qué concepto se tenía del milagro en el siglo I? ¿Es posible situar exáctamente la actividad milagrosa de Jesús en su contexto helenístico y determinar qué sentido tenía? En una palabra, ¿cómo hacer historia sobre un tema tan espinoso? Estas preguntas son importantes, y la rápida síntesis que sigue exigiría desarrollos más amplios. Nosotros no podemos centrarnos en un solo punto —por ejemplo, en las palabras de Jesús en torno a sus milagros—, porque en este campo todos los elementos del sumario forman un cuerpo.

I. ¿COMO PLANTEAR EL PROBLEMA DEL MILAGRO EN LOS EVANGELIOS?

Concepción del milagro en el siglo I

Solemos definir el milagro como un acto del poder sobrenatural que interviene de acuerdo con las leyes de la naturaleza

R. George, *Parole de Jésus sur ses miracles,* en J. Dupont (ed.). *Jésus aux origines de la Christologie* (Lovaina 1975) 283-301; cf. también los artículos de L. Sabourin, *Les miracles de Jésus:* «Bulletin de Théologie Biblique» 1 (1971) 59-80; *Les miracles de l'Ancien Testament:* ibíd. 1 (1971) 235-270; *Miracles hellénistiques et rabbiniques:* ibíd. 2 (1972) 283-308; *The Miracles of Jesus:* «Biblical Theology Bulletin» 4 (1974) 115-175; 5 (1975) 146-200. Entre los libros recientes señalemos K. Kertelge, *Die Wunder Jesu im Markus-evangelium. Eine redaktionsgeschichtliche Untersuchung* (Munich 1970); R. Pesch, *Jesu ureigene Taten?* (Friburgo de Bris. 1970); G. Theissen, *Urchristliche Wundergeschichten. Ein Beitrag zur formgeschichtlichen Erforschung der synoptischen Evangelien* (Gütersloh 1974); L. Schenke, *Die Wundererzählungen des Markusevangelium* (Stuttgart 1975); U. Busse, *Die Wunder des Propheten Jesus* (Stuttgart 1977).

o en contra de ellas. Semejante definición habría sorprendido mucho a los judíos de otras épocas, tanto más cuanto que lo que nosotros llamamos «milagro» no responde exactamente a lo que los antiguos designaban con las palabras «signos», «prodigios» o «poderes». Para ellos, Dios es la causa inmediata de cuanto sucede en el mundo y, por tanto, en la historia. Interviene constantemente y no tiene que perturbar un orden que crea continuamente según el designio de su providencia. Si desde el punto de vista del hombre parece que esta intervención continua tiene a veces carácter extraordinario, es para manifestar más especialmente que Dios está ahí y para dar a conocer su voluntad. En la creación, todo es signo o gesto significante de Dios; pero en ciertos casos ocurren hechos asombrosos que sobrepasan los límites del orden del mundo y provocan una perturbación del sentido. Dios manifiesta su nueva voluntad, autentifica a su mensajero, retribuye, libra o salva. Así pues, la evocación de los milagros de Dios en el mundo del hombre tiene como finalidad esencial manifestar la firmeza o la novedad del designio de Dios, certificar su señorío en sus intervenciones de salvación que jalonan la historia. El milagro es «signo de salvación», como dice el Pseudo-Filón (LAB 27,7; cf. Sab 16,6).

Pero, según la opinión común de la época, también los demonios pueden intentar asegurar su señorío sobre el hombre o sobre el mundo. Por eso, considerado aisladamente, el acto milagroso es equívoco; sólo tiene valor por el sentido que encierra, y ese sentido debe ser objeto de discernimiento, como afirma Dt 13,2-6: «Si un profeta anuncia un signo o prodigio y te propone: 'Vamos a seguir a otros dioses'; aunque se cumpla el signo o prodigio, no escuches las palabras de ese profeta.» Así pues, para el hombre del siglo I «existe» el milagro falso (Mc 13,22; 2 Tes 2,9), pero su sentido debe ser considerado como erróneo con respecto a las convicciones del grupo religioso a que pertenece.

De entrada se ve que el problema del milagro plantea inmediatamente el de la autoridad del taumaturgo: «¿De dónde saca éste eso?» (Mc 6,2). Si la comunidad cristiana insiste tanto en la actividad taumatúrgica de su Señor, es, entre otras cosas, para traducir el profundo cambio de poderes que tiene su centro en Jesús. El milagro desborda los límites; por tanto, implica un poder en aquel a quien se atribuye, concretamente un poder en el orden del «hacer», bien en el obrar del hombre o bien en los mecanismos cósmicos. Además, hablar del milagro es mani-

festar que toda la vida del hombre, particularmente en su acción, está bajo el signo del señorío activo de Dios. A este respecto, los milagros que afectan a los elementos de la naturaleza (la tempestad calmada) no son distintos de los milagros que tocan más directamente al hombre, porque el hombre forma una unidad con el mundo, y el señorío de Dios abarca todo.

Además, la distinción que se suele hacer entre milagros relativos al orden de la naturaleza y actos de curación o entre curaciones y exorcismos procede sobre todo de nuestra mentalidad moderna. Los milagros de curación están unidos a los exorcismos o expulsiones de demonios, porque en ambos casos se trata de «expulsar» el mal y, por tanto, el pecado mantenido por su demonio. El pecado está en parte asociado a la enfermedad o al defecto físico (Jn 9,34); la curación del paralítico va unida al perdón de los pecados (Mc 2,1-12); la tempestad calmada es también un relato de exorcismo en el que Jesús yugula la potencia del mal (Mc 1,25 y 4,39; Lc 13,16). Sin perjuicio de esto, el hombre del siglo I sabía distinguir un exorcismo de una curación, por encima de su raíz común.

Las generalidades anteriores nos invitan a ser prudentes en el manejo de los relatos de milagro, escritos de una forma muy ajena a la nuestra. Sería preciso distinguir con más precisión los distintos lenguajes empleados en la Escritura. El lenguaje de la revelación no es el del milagro: las epifanías del bautismo y de la transfiguración, por no hablar de la resurrección, no son relatos de milagro. El lenguaje judeocristiano, que expresa en términos plásticos su pensamiento teológico, no es el de los relatos de milagro. Así, el relato de las tentaciones de Jesús (Mt 4, 1-10) no es un reflejo del milagro. ¿Cómo abrirse entonces un camino en este laberinto? La aportación de la crítica literaria es aquí muy importante.

Algunas conclusiones exegéticas

¿Cómo juzgar el valor histórico de un relato de milagro? Para responder a la pregunta, el exegeta comienza de ordinario por comparar las diversas recensiones de un relato determinado, a fin de llegar al estrato literario más antiguo de la tradición oral; luego se pregunta en qué medida refleja esa tradición el acontecimiento considerado como milagroso. No cabe duda de que en tal caso tropezará con muchos escollos y, a nuestro juicio,

semejante planteamiento acaba en un callejón sin salida. ¿Hasta qué punto es posible lanzarse en busca de un acontecimiento tomado en su singularidad, llegar así a los *ipsissima gesta* de antes de Pascua y a la conciencia de quien los realizó, olvidando la insoslayable mediación de la comunidad pascual?

Cuando se intenta reconstruir la historia literaria de las tradiciones evangélicas, se recurre ampliamente a esa crítica literaria de tipo diacrónico. Los instrumentos exegéticos actuales permiten establecer conclusiones relativamente seguras sobre los conjuntos, si no sobre todos los detalles de los relatos. La comparación atenta de los sinópticos, y a veces de los cuatro evangelios, permite llegar a los estratos más antiguos de la tradición cristiana. Entonces se descubren las amplificaciones literarias que hay de una versión evangélica a otra. Así, en Mc 5,22, Jesús cura a una pequeña enferma; pero Mt 9,18, aumenta el mismo milagro hasta convertirlo en una resurrección. El exegeta desenreda pacientemente la madeja de las múltiples aglutinaciones y ósmosis entre las diversas tradiciones. A veces puede incluso distinguir duplicados literarios que reflejan medios comunitarios diferentes, como en el caso de las dos multiplicaciones de panes de Mc 6,30-44 y 8,1-10.

Tras orillar las amplificaciones literarias y descubrir los estratos más antiguos, el exegeta emplea diversos criterios para verificar el valor del relato en su «autenticidad» histórica. Enumerémoslos rápidamente:

1) El criterio lingüístico le permite detectar el substrato arameo de una tradición arcaica. Entre otras cosas, tomará nota de palabras arameas como el *Talitha Qum* de Mc 5,41. Tales palabras tienen un considerable «efecto de realidad». Sin embargo, no se debe olvidar que los relatos de exorcismo no cristianos, sean de origen helenístico o de otra procedencia, suelen referir las palabras cuasi mágicas del curandero en su lengua extranjera e incluir consignas de silencio dirigidas al beneficiario del milagro, análogas a las que aparecen sobre todo en Marcos.

2) El exegeta anota luego los detalles observados personalmente, vividos, que parecen diseñados por un testigo ocular, a partir de la realidad, como el pequeño cabezal de la barca de Mc 4,37. Todos estos detalles vivos producen una fuerte impresión de autenticidad. Pero ¿hasta qué punto se puede precisar que no se trata de amplificaciones literarias del predicador Marcos, que se complace en hablar «visualmente» en la decena de relatos en que abundan esos rasgos vivos? ¿Hay que recurrir in-

mediatamente al testimonio de Pedro, de quien Marcos habría sido hermeneuta, como dice Papías? El exegeta prudente se guarda aquí de sacar conclusiones en un sentido o en otro.

3) Más importante es el criterio concerniente al detalle arcaico que la comunidad cristiana habría estado tentada más bien a eliminar, por ejemplo la saliva utilizada como medio terapéutico de acuerdo con la técnica de los exorcistas de la época. ¡Y ello sin poder obtener una curación inmediata, como se narra en Mc 7,31-37 y 8,22-25! Mateo y Lucas evitaron cuidadosamente evocar el recuerdo de hechos tan extraños. ¿Cómo limitar hasta ese punto el poder del Señor? ¿Cómo decir de Jesús que «no pudo hacer allí ningún milagro» (Mc 6,5)? Es difícil que esos elementos sean inventados, pues van contra la corriente de la tradición, que busca glorificar cada vez más a su Señor.

4) Señalemos finalmente el criterio de la verosimilitud, cuando el gesto descrito es coherente con lo que dice y hace Jesús otras veces. Si la curación de la suegra de Pedro no suele plantear ningún problema al exegeta, otros relatos se admiten con más dificultad. Algunos podrían no ser sino parábolas historizadas por la tradición, como la higuera seca de Mc 11,12-14.20-24 o el fantástico relato de los cerdos de Gerasa (Mc 5,1-20); otros rasgos parecen tomados de ciertas historias conocidas en todo el mundo helenístico, como la moneda en la boca del pez (Mt 17,27). Pero es difícil, por no decir imposible, pronunciarse con seguridad sobre todos estos puntos. Tales dudas no impiden de ordinario que los exegetas concedan una amplia confianza a los relatos de milagro tomados en conjunto (cf. Hch 10,38).

Los diversos criterios enumerados tienen su interés. Pero ¿es preciso decir que ni siquiera en los casos más seguros permiten considerar la historia representada literariamente como un calco del acontecimiento mismo? Por otra parte, los resultados obtenidos por la investigación crítica varían notablemente según los exegetas [2]. Muchos de ellos se inclinan a descartar los milagros que afectan al orden de la naturaleza: la tempestad calmada, la marcha sobre las aguas, la moneda, etc. En cambio, la actividad global de Jesús como exorcista y curandero es reconocida casi únánimemente, aunque se dude más o menos de los detalles de los relatos. Algunos aceptan generosamente todos los relatos de milagro; si tienen que dejar en manos de la crítica algunos ele-

[2] Cf. el balance presentado por S. Légasse, *El historiador en busca del hecho,* en X. Léon-Dufour (ed.), *Los milagros de Jesús,* 109-143.

mentos un poco aleatorios, no por eso conservan con menos firmeza lo que llaman «el núcleo» o «la autenticidad sustancial». Así se vuelve a la problemática sin salida de un «hecho bruto» que habría que separar de su interpretación. Otros, por el contrario, son extremadamente desconfiados, hasta el punto de que fundamentan en el vacío su reconocimiento de Jesús como taumaturgo y exorcista. A veces, la «desmitificación» de un R. Bultmann sólo deja en pie un pensamiento etéreo, despojado de la imagen que reviste la convicción de fe, sin ningún apoyo en la realidad concreta de la historia. Finalmente otros, rechazados unánimemente por los especialistas actuales en crítica bíblica, se dejan llevar por el espejismo de un falso racionalismo de tipo «historicista» o por algunas explicaciones llamadas parapsicológicas. Se lanzan de golpe sobre la historia narrada por un relato determinado y, como no se ajusta a sus esquemas, reescriben alegremente una historia distinta. Así, Jesús se habría paseado una mañana por la ribera del lago... y los discípulos, que lo veían desde lejos, habrían creído que caminaba sobre las aguas. Se trata de un «fundamentalismo» al revés.

Nosotros evitaremos seguir tales caminos. En lugar de situarnos imaginariamente en el estadio prepascual, nos colocaremos en el corazón de la tradición pascual. Examinaremos cómo funcionan los relatos de milagro y, partiendo de ahí, veremos cómo se efectúa la anámnesis del Salvador, ese «profeta poderoso en obras y palabras» de que hablan los discípulos de Emaús (Lc 24,19). Así podremos valorar mejor la distancia —y, por tanto, la historia— entre el Salvador de la comunidad cristiana y Jesús, el profeta exorcista y curandero, contemplado y rememorado siempre comunitariamente para expresar su señorío actual.

II. LA ANAMNESIS CRISTIANA DE LOS MILAGROS DE JESUS

1. *Función anamnética de los relatos de milagro*

Partamos de un hecho. Los evangelios y los Hechos contienen relatos de milagro, mientras que los demás escritos neotestamentarios no contienen ningún relato de ese tipo. En las cartas no aparece ningún relato, ni siquiera alusiones, sobre un acontecimiento milagroso concreto tomado de la actualidad eclesial que sirva para invitar a la fe o para legitimar un pensamiento o un comportamiento determinado. Pablo nunca alude al beneficiario

del milagro de Listra (Hch 14,8s). El recurso a los milagros no tiene su punto de partida en el presente de la vida comunitaria, sino sólo en las retrodicciones de los evangelios y los Hechos. Intentemos descubrir la razón de semejante situación, ya que, a pesar de todo, Pablo menciona la existencia de milagros (1 Cor 12, 10), signos y prodigios que caracterizan a los profetas mesiánicos, a los «superapóstoles» de Jerusalén y a él mismo (2 Cor 12, 11-12).

En Rom 15,18-19, el apóstol recuerda «lo que el Mesías ha hecho por mi medio para conducir a los paganos a la obediencia (de la fe) mediante la palabra y la acción, mediante la fuerza de signos y prodigios, mediante la fuerza del Espíritu». Además, Pablo sitúa perfectamente el punto de su animación profética: no se trata sólo de una palabra que es preciso anunciar, sino de toda su acción cristiana. Sabe muy bien que su predicación no se reduce a palabras, aunque estén tomadas de la sabiduría, sino que incluye la fuerza del Espírtu (1 Cor 2,5; 4,20). También Jesús, según la anámnesis evangélica, anunció el reinado de Dios por medio de su palabra y con sus hechos, entendidos justamente como gestos que expresan plásticamente la palabra de ese anuncio radical [3]. Los dos elementos están unidos (Mc 1,27.39; etc.). Jesús *habló* y *actuó,* con gestos que realizaban el reinado ya presente y todavía por venir. El exorcismo libera, la curación salva. Son gestos de liberación y de vida. También la acción cristiana, en todas sus formas, debe estar penetrada por una comprensión nueva, dentro de una liberación ya en marcha gracias a Cristo Señor, siempre presente. Hablar del milagro es hablar de la acción cristiana. El cristiano de los primeros tiempos vive intensamente esa experiencia de liberación. Si en su anámnesis, fijada muy pronto en el relato evangélico, rememora los milagros del Maestro, lo hace para traducir el sentido de su praxis liberadora.

El acto milagroso consiste fundamentalmente en remover un obstáculo o franquear un límite (el mal, la enfermedad, la muerte), como observa acertadamente X. Léon-Dufour siguiendo a

[3] El evangelio no es simplemente palabra, sino poder de Dios, en griego *dynamis.* El tema es conocido en Pablo, cf. Rom 1,16 (cf. P. Biard, *La Puissance de Dieu,* París 1960, 156-162). En el judaísmo, el término poder sustituía al nombre divino («a la derecha del Poder»), pero se aplicaba también a la Torá considerada como poder de liberación; así en el *Midrás Mekhilta* sobre Ex 15,2.13: «Tú diriges (al pueblo) con tu poder, que es la Torá».

G. Theissen [4]. Ahora bien, la experiencia pascual es por antonomasia aquella en que desaparecen en Cristo todos los límites espaciales y temporales. La resurrección significa que el muerto crucificado retorna vivo y se halla presente; es la llegada del «fin». Dios está ahí con su Cristo, el designio liberador de Dios se realiza, su intervención salvífica se hace tangible, el reinado de Dios en el Espíritu afecta a la realidad de los comportamientos humanos. Así, los milagros de Jesús —y, en Lucas, los milagros de la Iglesia primitiva— se convierten en el punto de referencia de todo el obrar cristiano, en el derrumbamiento de los límites y de las fuerzas cósmicas que aprisionan al hombre.

Nos encontramos, pues, ante una situación curiosa: la anámnesis cristiana concede a los milagros un lugar privilegiado entre los actos de Cristo, exceptuada la muerte, mientras que los cristianos, en sus actividades comunitarias concretas, ya no se apoyan prácticamente en el milagro. Para ellos, el milagro tiene su papel esencial en el movimiento referencial que quiere legitimar toda la acción cristiana y desvelar su sentido, frente a los desórdenes y al poder demoníaco, frente a esa plancha de plomo que aplasta al pobre y al marginado, frente a la enfermedad y a la muerte. En mi opinión, ése es el motivo radical del recuerdo comunitario de los relatos de milagro. Sin duda han podido intervenir también otros motivos: la invitación a creer en un Señor más fuerte que los dioses «salvadores» del mundo helenístico, la apologética o la propaganda religiosa. Estos motivos explican en parte el cuidado con que los evangelios griegos ponen de relieve los relatos de milagro y los agrupan, es decir, la solicitud con que desarrollan «el argumento de los milagros». De ahí proviene la agrupación de milagros en Mc 4,35-5,43, cuyo estilo es aquí muy cuidado, o la reunión de diez milagros en Mt 8,1-9,34, sin olvidar la insistencia de Lucas en «los poderes» de Jesús (Lc 4,36; 5,17; 6,19; 8,46). Pero estos motivos son relativamente secundarios y posteriores en comparación con la motivación radical de la memorización comunitaria que afecta al corazón mismo de la praxis cristiana [5]. En la escritura anamnética de un relato de mi-

[4] Cf. X. Léon-Dufour, *Los milagros de Jesús,* 337ss.

[5] A nuestro juicio, los autores (R. Bultmann, M. Dibelius) que recurren a la existencia de supuestos grupos de trovadores en los que habrían tenido su origen los relatos de milagro no han comprendido realmente la escritura de estos relatos, es decir, la de toda una práctica cristiana. Estos relatos, que ofrecen el modelo de la conducta cristiana,

lagro se inscribe toda la experiencia y la praxis comunitaria de la liberación en Cristo.

En *Signos y parábolas,* el grupo de Entrevernes ha captado perfectamente el lazo que una la parábola con el relato de milagro [6]. La enunciación de una parábola pide de suyo una interpretación práctica en el obrar del hombre; la anámnesis de un hecho milagroso suscita una interpretación cognitiva, en una comprensión nueva del comportamiento. La parábola, que en lo sinópticos es la forma privilegiada del anuncio del reinado de Dios, modifica mediante la palabra un modelo de valores e invita a la acción, «a actuar como» en la parábola. El relato de milagro, que recuerda un acto eficaz de la inauguración del reinado, invita al oyente a plasmar en su comportamiento todo el sentido que Jesús daba a su acción. Se debe obrar como el buen samaritano; su acción ha de considerarse como la acción liberadora de Jesús. El modelo de valores que es preciso realizar exige un modelo de acciones que es preciso valorar. Parábolas y milagros se exigen mutuamente, pese a que no son más que modelos. Porque, entre el antes y el después del acontecimiento pascual, todo es semejante y todo es también diferente en el anuncio y en el comportamiento. Pablo, Juan, Pedro, Santiago y Judas ya no anuncian el reinado que llega, no hablan en parábolas ni hacen milagros o, al menos, ya no se refieren a ellos. A partir de ahora hay una diferencia fundamental, en el plano del anuncio y en el de las prácticas, que manifiesta de rechazo en la comunidad cristiana el peso histórico del recuerdo de Jesús, mensajero que anuncia en parábolas la llegada del reinado y profeta taumatúrgico de un anuncio eficaz.

Pero ¿cómo determinar el valor de semejante anámnesis? Podemos hacerlo, al menos en parte. En primer lugar, gracias a los laboriosos análisis de la crítica literaria se puede demostrar, como ya hemos dicho, que las comunidades cristianas intentaron borrar

proceden de la actividad de los guías de la comunidad nueva, los apóstoles y los profetas, sin perjuicio de que los doctores y evangelistas reunieran y retocaran luego las diversas tradiciones. Igualmente, los autores que infravaloraron los relatos de milagro (E. Fuchs, G. Ebeling) muestran sobre todo que no han advertido la importancia de ese género literario para proporcionar el modelo de vida cristiana.

[6] Grupo de Entrevernes (ed.), *Signos y Parábolas* (Madrid, Ed. Cristiandad, 1979). Sobre las parábolas mencionaremos únicamente el espléndido libro de J. Dupont, *Pourquoi des palaboles?* (París 1977) y N. Perrin, *Jesus and the Language of the Kingdom* (Londres 1976).

o quisieron modificar la figura exorcista y taumatúrgica de Jesús. Este «Jesús olvidado» o este Jesús conocido «según la carne» es, por ejemplo, el exorcista que mete los dedos en los oídos, escupe y toca la lengua del sordomudo, como narra Mc 7,33, a diferencia de Mateo o de Lucas (cf. Mt 9,32). También el que cura a una mujer sin saberlo, simplemente porque ella ha tocado su manto según Mc 5,29, a diferencia de Mt 9,20-25, donde la palabra de Dios basta para curarla. La pincelada popular de Marcos es aquí más arcaica que la valoración teológica de Mateo. Sin embargo, debemos añadir que el instrumento de la crítica literaria sólo permite llegar a los estratos de la tradición más antigua, sin que permita dar el salto a los «hechos brutos» de la historia vivida en el plano empírico. Por eso, centraremos nuestros esfuerzos en el punto siguiente: situaremos los hechos milagrosos de Jesús en el contexto judío del siglo I para medir la distancia entre las acciones o las palabras de Jesús sobre sus acciones, rememoradas en las comunidades cristianas en su estadio más arcaico, y el pensamiento y la práctica judía en materia de exorcismos y milagros.

2. *El exorcista y el curandero*

¿Dónde se planteaba la cuestión del milagro en la Palestina del siglo I? ¿Quién la planteaba y por qué? Advirtamos de entrada que los exorcismos y los milagros de curación son esencialmente fenómenos populares: el mero hecho de su presencia en los evangelios indica el carácter popular de estos escritos y de la acción de Jesús. Las gentes del mundo helenístico acudían a los numerosos santuarios en que se obtenían curaciones; en la misma Jerusalén se iba a la piscina de Betesda (cf. Jn 5,2s.7) [7]. Las clases cultas de la sociedad, menos afectadas sin duda por la miseria económica y social, eran más circunspectas al respecto. Algunos aceptaban sin dificultad la proliferación de lo maravilloso que narran las aretalogías [8] de la época o las vidas de algunos taumaturgos célebres, como Apolonio de Tiana. Otros pregonaban su escepticismo y se burlaban especialmente de las fábulas judías,

[7] Cf. A. Duprez, *Jésus et les dieux guérisseurs* (París 1970).

[8] Las aretalogías son escritos helenísticos que ensalzan la virtud *(areté)* y el poder de un dios con motivo de una intervención particular. Sobre Apolonio, cf. especialmente G. Petzke, *Die Traditionen über Apollonius von Tyana und das Neue Testament* (Leiden 1970).

por ejemplo, Horacio. Ese racionalismo de los cultos afectó en parte al judío Filón de Alejandría; yendo más lejos, Flavio Josefo cedía también a la tentación de buscar una interpretación natural del paso del Mar Rojo (AJ 2, § 347-348) [9]. Algunos esenios, que figuraban entre las elites intelectuales y espirituales de la sociedad palestinense, se dedicaban a la medicina (*Guerra* 2, § 186), pero la literatura qumránica no recoge ningún relato de milagro [10]. Los escribas de obediencia farisea creen sin duda en los milagros del texto sagrado; reconocen también la existencia de exorcistas entre ellos, por ejemplo, los «hijos» de los fariseos de que habla Mt 12,27; a veces mencionan con cierta reticencia taumaturgos como Ḥanina ben Dosa; sin embargo suelen mostrar gran desconfianza en esta materia. Los escribas combaten con energía la magia y la brujería, como atestigua el Pseudo-Filón [11]. Sin duda, el exorcismo era bastante bien aceptado, pero el milagro planteaba más problemas.

a) Los exorcismos

Citemos algunos testimonios sobre los exorcismos [12]. El *Apócrifo del Génesis,* descubierto en Qumrán, presenta a Abrahán rogando e imponiendo las manos para arrojar un espíritu malo (20,16-24). Según LAB 60, David canta un salmo de exorcismo para librar a Saúl, por no hablar de los exorcismos de Salomón mencionados por Josefo (AJ 8, § 45). Aparte estas figuras legendarias, cabe citar a un cierto Eleazar que, en tiempos de Vespasiano, exorcizaba «en nombre de» Salomón (AJ 8 § 46-51). Finalmente, los evangelios hablan de un exorcista judío

[9] Cf. E. E. Urbach, *The Sages* (Jerusalén 1975) 97-123, así como los artículos de K. Hruby y A. George, en X. Léon-Dufour (ed.), *Los milagros de Jesús* (Madrid 1979) 75-94; 95-108.

[10] Los terapeutas de Egipto no son curanderos (contra lo que dice G. Vermes); en Filón de Alejandría, la palabra *terapeuta* significa servidor de la divinidad.

[11] Así en LAB 34,1-5 contra Ehud el mago, que hace al pueblo ver el sol en plena noche; los sortilegios son obra de los ángeles malos.

[12] Cf. P. Grelot, *Los milagros de Jesús y la demonología judía,* en X. Léon-Dufour, *Los milagros de Jesús,* 61-74. Ya no se puede utilizar *La plegaria de Nabonida,* descubierta en Qumrán, como testimonio sobre el exorcismo, cf. A. S. Van der Woude, *Bemerkungen zum Gebet des Nabonides (4 Q Or Nab),* en M. Delcor (ed.), *Qumrân* (París 1978) 121-130; P. Grelot, *La Prière de Nabonide (4 Q Or Nab). Nouvel essai de restauration:* «Revue de Qumrân» IX/4 (n.° 36).

que arroja los demonios «en tu nombre», es decir, en nombre de Jesús (Mc 9,38-40), y aluden a los discípulos de los escribas: «Si yo echo los demonios con poder de Belzebú, vuestros hijos, ¿con poder de quién los echan?» (Mt 12,27). ¿Es preciso recordar también el contratiempo de los exorcistas judíos narrado en Hch 19,11-17?

Como puede verse, el exorcista judío del siglo I ejerce su actividad «en nombre» de otro, no en su propio nombre, a diferencia de lo que hace Jesús (cf. Mc 3,23; 5,1s; 9,14s). Así pues, aquí se plantea directamente el problema de la autoridad. El motivo que mueve a Jesús a realizar tales gestos no es menos sorprendente. También en este punto es radical la novedad: la relación establecida entre la acción exorcista de Jesús y el reinado de Dios es una de las características esenciales de su acción, como dice Mt 12,28 (cf. Lc 11,20): «Si yo echo los demonios con el Espíritu de Dios, entonces el reinado de Dios ha llegado a vosotros.» En griego, el verbo «llegar» está en aoristo. Así pues, la categoría escatológica del reinado de Dios está historizada en el presente de Jesús. El ésjaton está ya presente. La victoria sobre las fuerzas demoníacas ha comenzado ya: «¡Yo veía a Satanás caer del cielo como un rayo!» (Lc 10,18). Pero ¿cómo es posible esto? ¿No va la actividad exorcista de Jesús más allá de su palabra, que anuncia el reinado que viene, es decir, un reinado sin duda muy próximo, pero todavía no presente? ¿No sobrepasa el gesto exorcista de Jesús el anuncio del profeta? Sobre este importante punto volveremos más tarde.

b) Los milagros

La situación es más compleja todavía en lo que se refiere a los milagros propiamente dichos. En el judaísmo se aborda el problema de forma muy distinta según los lugares y los medios: la mañana del sábado en las sinagogas, las casas de estudio, el medio popular de los *hasidim* (piadosos) o los profetas escatológicos. Examinemos cada uno de los casos.

1. *El milagro en las sinagogas.* Como es natural, el sábado por la mañana se recordaban en las sinagogas los milagros mencionados en las lecturas de la Escritura. Es cierto que estos relatos eran poco numerosos y tenían sentidos muy diversos: las intervenciones divinas del éxodo, donde Dios confirma la autenticidad de su mensajero (Ex 4,1s), doblega la incredulidad al faraón (plagas de Egipto), salva y alimenta a su pueblo (el Mar Rojo, el

maná). En comparación con estos milagros fundacionales, los milagros de un Elías o de un Eliseo —consecución milagrosa de alimentos o prodigios de otro tipo— eran de importancia secundaria. Ahora bien, en el mismo contexto sinagogal florecía ampliamente el género literario de los relatos de milagro en las retrodicciones de la historia santa efectuadas por homiletas deseosos de consolidar la fe, mostrar el poder de Dios y justificar la autenticidad de su mensaje. los targumes, los antiguos homiliarios, y toda la literatura hagádica, que tiene su mejor ejemplo en las *Antigüedades Bíblicas,* no sólo adornan espléndidamente los milagros bíblicos, sino que también dan libre curso a los relatos más maravillosos. Citemos como ejemplo los diez milagros del Mar Rojo según la antigua tradición hagádica [13] o la extraordinaria historia del juez Qenaz según LAB 25-29. En el pasado de la retrodicción bíblica nada es demasiado bello. Y también en el futuro se manifestará la fuerza de Dios, como declara precísamente Qenaz: «He aquí que ahora el Señor me ha hecho ver todas las maravillas que tiene preparadas para los últimos días en favor de su pueblo» (LAB 27,5; 28,11). A fin de cuentas, el tema de los milagros que iban a tener lugar «en los últimos tiempos» era bien conocido por los profetas (Jl 3,1-5, cf. Hch 2,17s). Así pues, ya en la sinagoga encontraba el fiel en los antiguos relatos de milagro el modelo de su itinerario de fe.

La retrodicción cristiana de Jesús no podía abandonar un tema tan importante, que daba a la comunidad pascual una referencia para su propia praxis. Los evangelios contienen unos treinta relatos de milagro, dieciséis de los cuales se hallan en Marcos, y superan ampliamente en este punto a las aretologías helenísticas [14]. La causa de tal despliegue no es primariamente apologética, sino de orden práctico: el cristianismo es una religión de acción. Sería interesante estudiar aquí las diversas agrupaciones de relatos con su motivo específico: la autoridad de la palabra de Jesús (Mc 1,21-39), la fe (Mc 4,35-5,43; 6,5) y, finalmente, los milagros «escatológicos» que renuevan las maravillas de antaño (Mc 6,30-52, el nuevo maná y el dominio sobre las aguas). La respuesta de Jesús al Bautista según Mt 11,5 (Lc 7,22) ilustra perfectamente el tema: el advenimiento de la salvación se realiza en los actos anuncia-

[13] Cf. W. S. Towner, *The Rabbinic Enumeration of Scriptural Examples* (Leiden 1973) 145ss; Mt 8,1-9,34 reúne también diez milagros.

[14] ¡En la vida de Apolonio de Tiana sólo se narran nueve milagros!

dos por los profetas: «Id a contar a Juan lo que estáis viendo y oyendo: los ciegos ven y los cojos andan, los leprosos quedan limpios y los sordos oyen, los muertos resucitan y a los pobres se les anuncia la buena nueva». No es difícil encontrar textos para fundamentar todas estas «obras»: según la tradición pascual, Jesús hizo los actos anunciados por Isaías 29,18 (los sordos), 35,5-6 (ciegos, sordos, cojos, pobres) y 61,1 (la buena nueva a los pobres), sin olvidar los actos análogos a los de Elías y Eliseo (los leprosos purificados y los muertos resucitados según 1 Re 17,8-24; 2 Re 4,18-36; cf. Lc 4,27 y 7,11s).

2. *El milagro en la discusión de los escribas.* Fuera del oficio matinal del sábado, la sinagoga solía servir de casa de estudios en que los escribas resolvían las dificultades del texto bíblico y elaboraban las reglas de la conducta judía (las *halakhot).* En este contexto cultivado, los rabinos eran mucho más prudentes con respecto a lo maravilloso en general, porque allí estaba en juego el presente del comportamiento judío. Dos puntos importantes atraían su atención.

En primer lugar, el milagro es considerado como un signo que permite discernir la voluntad divina (LAB 35,6-7), «un signo que viene del cielo» (Mc 8,11), pero que al mismo tiempo debe ser objeto de un discernimiento [15]. El verdadero milagro, es decir, el hecho asombroso verdaderamente portador de un mensaje de Dios, debe ser obra de un taumaturgo que no busca sacar de él ninguna gloria personal (*T.b. Taanit* 23ab.24b.25a; *Berakot* 34b). En este aspecto, el taumaturgo judío es totalmente distinto de su colega pagano, elevado con frecuencia al rango de «hombre divino» *(theios anèr)* en razón de la gloria que le corresponde. Además, el auténtico taumaturgo debe hacer milagros acordes con los hechos de los padres, en particular con los de Moisés y los de Elías. Para ilustrar este segundo criterio de discernimiento, citemos el caso de Honi ha-me 'aggel, de mediados del siglo I a.C., que renovó el milagro de la lluvia imitando a Elías. También el profeta Teudas intentará pasar el Jordán a pie enjuto imitando a Josué, por no hablar de otros profetas de los tiempos nuevos que querrán renovar «los signos y los prodigios» de la época de Moisés (cf. Mc 13,22). Pero estos hechos sorprendentes, anunciados o reales, excitaban más bien la desconfianza de los escribas fari-

[15] Cf. J. Bernard, *La guérison de Bethesda:* «Mélanges de Sciences Religieuses» 34 (1977) 13-15 y K. Hruby, *Perspectivas rabínicas sobre el milagro,* en X. Léon-Dufour, *Los milagros de Jesús,* 75-94.

seos. Se llegó incluso a una cierta infravaloración del hecho milagroso; la comunidad lucana lo recuerda cuando al final de la parábola de Lázaro recoge estas palabras: «Si no escuchan a Moisés y a los profetas, no le harían caso ni a un muerto que resucite» (Lc 16,31). Rabí Joshúa ben Leví, siguiendo la enseñanza de Hillel, declararía más tarde: «Dar al hombre el pan de cada día es un prodigio más maravilloso que separar las aguas del Mar Rojo.»

En segundo lugar —en este punto seremos más breves todavía—, los antiguos escribas se preguntaban por el valor que se debía atribuir a un milagro para dirimir una cuestión de derecho. ¿Bastaba una revelación particular o un hecho milagroso para establecer una norma nueva de comportamiento religioso o social? Algunos rabinos lo admitían sin dificultad, por ejemplo Eliezer ben Hircanos, a menudo muy próximo a los desviacionistas cristianos *(Minim);* pero al fin prevaleció la opinión contraria: «La Torá no está en el cielo» o (en materia halákica) «no se recurre a ningún acontecimiento de carácter milagroso» *(T. b. Berakot* 60a). La comunidad cristiana sigue resueltamente la primera opinión. La novedad del comportamiento cristiano se halla bajo el signo de los milagros de Jesús y de las intervenciones del Espíritu. La Torá ha dejado de ser maestra de vida; la Iglesia tomará de la persona y los signos de Jesús el modelo de su praxis.

Pero ¿cómo caracterizar la actitud del propio Jesús, tal como fue rememorada en la comunidad pascual? ¿No está a la vez muy cerca y extrañamente distante de la de los rabinos que acabamos de mencionar, y ello, a veces, en contra de la gloria con que la comunidad cristiana no habría podido adornar a su Señor? Tales son algunos de los elementos de un sumario que sigue siendo enigmático en muchos aspectos. De hecho, la anámnesis cristiana del milagro se realiza en cierto modo por contradicciones sucesivas. Especialmente, tres.

La primera reside en la actitud de Jesús ante los signos milagrosos. Por una parte, Jesús acepta curar a numerosos enfermos, si bien no suele tomar la iniciativa ni dar razón de ello; por otra, se niega totalmente a realizar los signos que le piden (Mc 8,11-12; Mt 12,38-39; Lc 4,23; 11,16.29 y 23,8-9). A la petición, aparentemente legítima, de un signo venido del cielo, Jesús responde con un rechazo categórico y, por tanto, se niega a presentar sus credenciales. En este punto, su actitud concuerda exactamente con el silencio que guarda ante los

escribas que le preguntan por el fundamento de su autoridad (Mc 11,33). Jesús no responde, para obligar a su interlocutor —el destinatario del relato evangélico— a tomar postura por sí mismo. O presenta un «no signo»»: remite al otro a su propia persona, a su comportamiento, como ocurre con los signos de este mundo: «los fariseos y los saduceos... le pidieron que les mostrara un signo venido del cielo. El les respondió: Al caer la tarde decís: 'Está el tiempo colorado, va a hacer bueno'; por la mañana decís: 'Está el cielo de un color triste, hoy va a haber tormenta'. El aspecto del cielo sabéis interpretarlo, ¿y los signos de los tiempos no sois capaces?» (Mt 16,1-3; Lc 12, 54-56). Todavía más: Jesús da a sus actos un sentido contrario al que se solía esperar de un signo de salvación: «¡Generación perversa y adúltera que exige un signo! Pues no se le dará más signo que el signo de Jonás» (Mt 16,4; 12,39). Ahora bien, Jonás no cesó de anunciar la destrucción de los ninivitas. El único signo que da aquí Jesús es el de la destrucción, que estigmatizará *ex eventu* la incredulidad de sus oyentes. Como puede verse, la memoria comunitaria no dudó en recoger elementos sorprendentes y casi escandalosos. La invectiva y la maldición de Jesús contra las ciudades de Corozaín y de Betsaida, a las que acusa de no haberse convertido tras haber visto muchos milagros, no dejan de intrigar: el instrumento milagroso de la conversión no consiguió siempre su objetivo (Mt 11,21; Lc 10,13).

La segunda contradicción radica en uno de los criterios para discernir los verdaderos milagros que hemos mencionado antes: el taumaturgo no debe sacar de sus actos ninguna gloria personal. Ahora bien, de una parte, Jesús rehúsa utilizar el milagro en provecho propio y para su gloria. El relato de las tentaciones lo ilustra magníficamente en el estilo vivo del midrás hagádico (Mt 4,1-10; Lc 4,1-13): Jesús rehúsa satisfacer su hambre aprovechándose de su crédito ante Dios, que le permitiría transformar las piedras en pan; rehúsa utilizar ese mismo crédito para salir vivo del peligro de la muerte (Mt, 4,6 y 26,53; 27,42). Pero de otra parte, los actos de poder de Jesús afectan directamente a su persona: cuando camina sobre las aguas afirma «soy yo» (Mc 6,50), y la fe que pide versa sobre su persona (4,40; 5,34). No nos hallamos ante simples actos de bondad que manifiestan la sola gloria de Dios, como los de los rabinos de la época. La persona de Jesús está irremediablemente implicada en su anuncio del reinado de Dios mediante actos. También

aquí, la memoria comunitaria descubrió su camino original cuando la gloria de su Señor recubría totalmente su confesión de fe.

Y la tercera reside en el último criterio para discernir los verdaderos milagros: la conformidad de los hechos milagrosos con los realizados antaño por los Padres. De una parte, Jesús hizo actos semejantes a los de Moisés y Elías, como queda dicho. Pero, de otra, realizó pequeñas curaciones, como la de la suegra de Pedro (Mc 1,30-31), que no tienen el aura mesiánica «los signos y los prodigios» anunciados por los profetas de la época. Salvo algunas excepciones, Jesús no fue más que un curandero. Ahora bien, no era precisamente un taumaturgo de esa clase lo que se esperaba entonces, en medio de la fiebre de los últimos tiempos que se acercaban. Pero hay más: Jesús no duda en realizar hechos que se oponen directamente a las normas que gozan de una aceptación común: purifica a un leproso, cosa que está reservada a los sacerdotes; cura en sábado, cosa que no deja de causar asombro y escándalo (Mc 3,1-6; Lc 13,10-17; 14,1-6; Jn 5,1-18; 7,19-24). Sin duda, se discutía en las sinanogas lo que era lícito e ilícito en sábado. Algunos escribas fariseos admitían incluso que se podía salvar una vida violando aparentemente el descanso sabático. Pero no habiendo necesidad, ¿por qué mofarse hasta ese punto del mandamiento divino del sábado, como hace Jesús? Si sus obras son verdaderamente de Dios, ¿cómo es posible que el propio Dios se oponga así a su voluntad revelada? Contra toda la tradición, tales actos rubrican la autoridad extraviada del que los realiza. Es evidente que la anámnesis cristiana, ante todo la judeocristiana, no se habría metido en ese atolladero si no se hubiese visto forzada a hacerlo. Así pues, todos los rasgos que acabamos de señalar muestran, incluso en su contradicción, la singularidad de Jesús, tanto con respecto al judaísmo de su tiempo como con respecto a la Iglesia que celebra su memoria. Algunas palabras sobre los curanderos y los profetas escatológicos, autores de prodigios, contribuirán a aclarar este extremo.

3. *Jesús y los curanderos judíos.* Jesús no es el único taumaturgo conocido en la Palestina del siglo I. Es cierto que los otros nombres son pocos, pues la desconfianza de los escribas al respecto parece haber sido grande. Poco antes y poco después del año 70 de nuestra era hay que citar sobre todo al galileo Hanina ben Dosa, hombre de gran piedad y pobreza[16]. La tra-

[16] Siguiendo a A. Büchler, *Types of Jewish-Palestinian Piety from 70*

dición talmúdica narra sus hechos asombrosos. Así, durante la oración fue mordido por una serpiente, y la serpiente murió a consecuencia de tal hecho, porque «lo que mata no es la serpiente, sino el pecado» (*T.b. Berakot* 33a; cf. Mc 16,18). Todavía es más interesante la curación del hijo de Gamaliel. He aquí el relato [17]:

> «Sucedió una vez que el hijo de Rabbán Gamaliel cayó enfermo. Este envió dos alumnos de los sabios a casa de R. Hanina ben Dosa. Tan pronto como [R. Hanina] los vio, subió a la habitación de arriba e imploró en favor de Gamaliel a la Misericordia (= Dios). Al bajar, les dijo: 'Id, *la fiebre lo ha dejado*'. Le preguntaron: '¿Eres profeta?' El les contestó: 'No soy profeta ni hijo de profeta (Am 7,14), pero he aprendido [por experiencia] que, si mi oración fluye de mi boca, [el enfermo] es favorecido; si no, sé que es rechazado'. Ellos se sentaron, escribieron y anotaron la *hora* exacta. Cuando volvieron a casa de Rabbán Gamaliel, éste les dijo: '¡Por el culto! No habéis quitado ni añadido, pero el hecho ha sucedido así: *a la misma hora* [que habéis anotado] *la fiebre lo dejó*... y nos pidió de beber'».

El relato del hijo del centurión, que leemos en Jn 4,46-54 (cf. Mt 8,5-13; Lc 7,1-10) es muy semejante, sobre todo en los elementos que aparecen en cursiva en el texto citado (la fiebre lo dejó; la hora). La afinidad de la escritura es evidente, sin que por eso sea preciso postular una relación en uno u otro sentido. Tal semejanza puede explicarse por la identidad del «medio transmisor», los escritos palestinenses, judíos y judeocristianos, que utiliza el mismo sistema de escribir. Además, es preciso subrayar un elemento capital que impide asimilar precipitadamente la figura de Jesús a la de ese taumaturgo. En este último falta por completo el anuncio del reinado de Dios, y su acción no obedece a motivos escatológicos. Cuando le pregunta si es profeta, responde: «No soy profeta ni hijo de profeta.» De hecho, en el

B.C.E to 70 C.E. (Nueva York ²1968), G. Vermes da gran importancia, en *Post-Biblical Jewish Studies* (Leiden 1975) 178-224, a este taumaturgo llamado carismático (¿qué significa ese término?); ¿valora suficientemente el autor la importancia de los profetas escatológicos en el siglo I?

[17] Este relato, tomado de *T.b. Berakot,* ha sido traducido por S. Légasse, en X. Léon-Dufour, *Los milagros de Jesús,* 136s.

siglo I, el acto de un taumaturgo suscitaba inevitablemente esa pregunta, pues se creía, incluso en lo que respecta a Jesús, que la pretensión profética y el hecho prodigioso estaban íntimamente relacionados. Recordemos los datos centrales.

4. *Los signos de los profetas de los tiempos nuevos.*—Los profetas de los tiempos nuevos, de los que ya hemos tratado en el capítulo anterior, son hombres que hacen milagros [18]. Citemos el ejemplo del profeta mago Teudas, que anunciaba la separación de las aguas del Jordán y «descarriaba al pueblo», según dice Flavio Josefo (AJ 20 § 97-98). Otro mago arrastró al pueblo al desierto para mostrarle «signos y prodigios» (AJ 20 § 167-172) [19], por no hablar de los que prometían «la salvación» (AJ 20 § 188) o «signos de la liberación» (*Guerra* 2 § 258-263) y «signos de salvación», es decir, milagros (*Guerra* 6 § 285).

¿No es Jesús uno de esos profetas? Tal es, efectivamente, el recuerdo que conservó de él la tradición judía. Así, una antigua tradición referida por el Talmud de Babilonia en el tratado *Sanhedrín* afirma: «La víspera de la Pascua colgaron a Jesús el nazoreo... porque había practicado la magia, seducido a Israel y extraviado (al pueblo)» [20]. En este pasaje hay que subrayar las palabras seducir y extraviar, que designan expresamente a los falsos profetas en Marcos (13,5-6) y en otros lugares (Ap 13,14; 19,20). La acusación judía es indudablemente muy antigua, ya que la recoge Justino en su *Diálogo con Trifón* (c. 69), por no hablar de los evangelios (Mt 27,63; Jn 7,12). En cualquier caso, el nexo entre la reivindicación profética y los actos milagrosos es evidente en el siglo I: «Saldrán mesías falsos y falsos profetas, y realizarán signos y prodigios que extraviarían, si fuera posible, a los elegidos» (Mc 13,22; cf. Lc 7,11s.16; Jn 9,17). Ahora bien, según la tradición pascual, ese nexo caracteriza también a Jesús. Recordemos todavía la pregunta del Bautista sobre el profeta, «el que ha de venir», y la respuesta de Jesús, que remite a los milagros de que hablaban los profetas: «Id a contar a Juan lo que estáis viendo y oyendo: los ciegos ven, los cojos andan...» (Mt 11,2-5). El dato que leemos en Mc 6,14 es más extraño todavía. Aquí las gentes creen que Jesús es el Bautista redivivo: «Se decía que Juan Bautista había resucitado de entre los muer-

[18] Cf. los materiales recogidos por D. Lenz Tiede, en *The Charismatic Figure as Miracle Worker* (Missoula 1972).

[19] Cf. también *Guerra* 7, §§ 437-441 y LAB 9,7.10; 12,2.

[20] *T.b. Sanhedrin* 43a; cf. también 107b y *Sota* 47a.

tos, y por eso los poderes (milagrosos) actuaban en él». En el lenguaje judío de la época, resucitar los muertos significa fundamentalmente «devolverlos al estadio de este mundo» y, por tanto, hacerles volver a la vida terrena. Jesús es un nuevo Bautista que, además, realiza actos proféticos asombrosos. Es el «profeta poderoso en obras» de que hablan los discípulos de Emaús (Lc 24,19).

Sin embargo, los actos de Jesús no dejan de intrigar, pues el motivo que los anima y en el que insiste la anámnesis comunitaria parece muy diferente del que impulsa a los profetas de su tiempo. Estos últimos no anuncian «el fin» como tal y, sobre todo, no predican el reinado de Dios. Ya hemos señalado el nexo original existente en Mt 12,38 entre el exorcismo y el anuncio del reinado: Satanás es maniatado y su casa saqueada (Mc 3,27). Ha llegado, pues, el fin de su reinado, cosa que se manifiesta también en la actitud exorcista de los discípulos, como declara Jesús a los setenta y dos: «Yo veía a Satanás caer del cielo como un rayo. Mirad: Os he dado potestad para pisotear serpientes y escorpiones y sobre todo el ejército del enemigo» (Lc 10,18-19). La conexión entre el anuncio de la palabra y la actividad exorcista es también muy clara en Mc 1,27.30; 3,14-15; 6,12-13. El exorcismo seguirá siendo uno de los primeros ministerios de la acción cristiana. No obstante, la relación entre el milagro de curación y el anuncio del reinado es mucho menos evidente en los evangelios, exceptuados algunos elementos de la tradición Q (Lucas-Mateo), tales como Lc 10,9 y Mt 10,8: «Curad a los enfermos... y decidles: el reinado de Dios se ha acercado a vosotros». Pero ¿no es esta relación la que marca la diferencia entre Jesús y el mundo judío de su tiempo, entre Jesús y el Bautista y, finalmente, entre Jesús y la Iglesia? ¿Cómo se establece exactamente tal relación? Para explicarlo es necesario recordar en qué consiste el «reinado de Dios» de que se trata aquí.

III. EL PROFETA DEL REINO DE DIOS

Hasta ahora no hemos abordado el importante tema del reinado de Dios en la predicación y la acción de Jesús, tal como nos las ha conservado la memoria comunitaria [21]. Las dificultades son,

[21] Sobre este importante tema, véase sobre todo R. Schnackenburg, *Reino y reinado de Dios* (Madrid 1974); J. Dupont, *Les Béatitudes II*

sin duda, temibles. Por ejemplo, ¿cómo se deben traducir las palabras griegas *basileia tou theou?* ¿por reinado o por reino de Dios? ¿Hay que elegir según los casos? Así, en Mc 1,15, Jesús anunciaría el reinado y, en 10,33, mostraría lo difícil que es entrar en el reino. Pero ¿no es extraño variar hasta ese punto la traducción? La tendencia exegética actual se inclina a emplear siempre el término *reinado,* incluso en la expresión «entrar en el reinado de Dios», aun a riesgo de hacerla poco comprensible. Hay otra dificultad: ¿cómo entender tales expresiones en el contexto del siglo I y en los evangelios? ¿No tiene en los sinópticos la palabra «reinado» una connotación abiertamente escatológica? Pero este adjetivo es muy ambiguo. Si realmente designa los últimos tiempos, ¿cómo relaciona la comunidad pascual la predicación y la acción de Jesús con esa realeza final de Dios? Las cuestiones se entrecruzan y las dificultades se acumulan y agravan, tanto más cuanto que los exegetas sitúan con frecuencia su razonamiento en el plano del propio Jesús para descubrir mejor su relación personal con el reinado en cuestión. ¿Qué conciencia tenía Jesús de su situación con respecto al mundo llamado escatológico? Nos encontramos ante el tipo de preguntas que hemos rehusado abordar a lo largo de todo el libro. No obstante, vamos a recoger las respuestas que dividen a los comentaristas en este punto.

En la línea de la llamada «escatología consecuente», Jesús se referiría sólo al futuro del reino de Dios, que vendría a continuación del mundo presente. En el marco de este pensamiento, la traducción «reino» prevalece sobre la de «reinado». Según J. Weiss, A. Schweitzer [22] y otros que le siguen, Jesús vivía intensamente la expectación de los últimos tiempos y la impaciencia del reino. Y se equivocó; según la célebre frase de A. Loisy, «Jesús anunció el reino, y llegó la Iglesia». A fin de cuentas, tal expectación era bastante ilusoria, a menos que se adopte la postura hermenéutica de R. Bultmann, según el cual semejante esperanza no sería más que una manera de hablar, un modo de expresión mítico que es preciso reinterpretar existencialmente. Jesús se habría considerado como el signo del inminente reino de Dios, y por él se habría expresado la última llamada a la conversión antes de la llegada del reino final. Por eso, tras este len-

(París 1969) 93-123; el estado de la cuestión en N. Perrin, *The Kingdom of God in the Teaching of Jesus* (Filadelfia 1963).

[22] A. Schweitzer, *Le secret historique de la vie de Jésus* (París 1961).

guaje del mito y este llamamiento al reino escatológico, hay que captar esencialmente la urgencia actual de nuestra decisión de fe. La esperanza cristiana no tiene que refugiarse ya en un paraíso perdido, siguiendo las imágenes apocalípticas de inspiración judía, sino que debe declarar continuamente el valor de eternidad de la decisión de fe, comprometida en cada acontecimiento del presente. Pero ¿no implica esto arrancar al cristiano del tiempo de su esperanza?

En contra de la tesis anterior, C. H. Dodd, al menos en sus comienzos, siguió la línea de la llamada «escatología realizada» [23]. Para Jesús, el reino estaba ya presente, en plenitud, en su persona. Por tanto, no habría que esperar del futuro ningún bien suplementario de salvación, sino sólo la manifestación de lo que ya estaba realizado. Pero ¿no significa también esto desvirtuar la esperanza de Jesús con el riesgo de diluirla en una religión mistérica o gnóstica? De ahí que algunos exegetas del Nuevo Testamento, por ejemplo, J. Jeremias [24], prefieran actualmente hablar «de escatología en curso de realización». Pero ¿qué significan estas palabras más bien contradictorias? ¿Qué se quiere decir cuando se habla de un reino que encuentra su cumplimiento o el comienzo de su cumplimiento en una persona determinada? Se afirma que Jesús inauguró el tiempo de salvación, iniciando el «comienzo del fin», trayendo los bienes salvíficos, que deben seguir desarrollándose hasta la manifestación última. Así, tales autores, particularmente O. Cullmann, destacan con gran énfasis el tema de la historia de la salvación, sin eliminar la espera de un reino todavía por venir [25]. Pero ¿no implica esto atribuir a Jesús una extraña visión dinámica de la historia que res-

[23] C. H. Dodd, *Las parábolas del reino* (Ed. Cristiandad, Madrid 1972).

[24] J. Jeremias, *Las parábolas de Jesús* (Estella 1971).

[25] La expresión «historia de la salvación» *(Heilsgeschichte),* acuñada por ciertos teólogos protestantes que reaccionaban contra la interpretación liberal del NT, ha sido bien acogida por la teología católica, incluido el Vaticano II. Pese al lamentable uso que a veces se hace de ella, nosotros no discutiremos su interés. Cuando la emplean ciertos autores pueden hacer pensar a sus lectores que se trata de una referencia a la historia: a veces se dice, por ejemplo, que un relato determinado es «verdaderamente histórico», pero en el marco de «la historia de la salvación». O. Cullmann admite que sería preferible hablar de «economía de la salvación», siguiendo a los Padres griegos *(Le salut dans l'histoire,* Neuchâtel 1966, 72).

ponde sobre todo a nuestra conciencia histórica moderna? ¿No es eso proyectar nuestra experiencia humana y cristiana del «ya aquí» y el «todavía no» sobre lo originario que queremos situar en la persona de Jesús? En resumen, desde un punto de vista estrictamente histórico, reconocemos las dificultades que nos plantea un tipo de formulación teológica que intenta descubrir una expresión equilibrada de la fe y fundamentarla mediante una referencia a la conciencia de Jesús. Pero ¿cómo escribir la historia de otra manera?

Partamos de una constatación. La expresión reinado o reino de Dios es rara en el judaísmo del siglo I e incluso en el Nuevo Testamento, exceptuados los evangelios sinópticos. En el judaísmo sólo aparece en algunos textos aislados, frecuentemente con un sentido distinto del que tiene en los evangelios [26]. En la Escritura y en los textos judíos antiguos, la expresión designa el acto mismo de la soberanía de Dios. Se trata de su reinado efectivo sobre Israel (así en SalSl 5,12) y sobre el mundo entero (*ibíd.*, 17,4), no del espacio en que se despliega esa realeza, es decir, del reino. Algunas veces se emplea para aludir al futuro del reinado de Dios y no simplemente a su soberanía actual. A este respecto hay que mencionar, junto con Dn 2,44; 3,33 y, sobre todo, 7,13, el *Testamento de Moisés* 10,1 —«su reinado se manifestará en toda la creación»— y los *Oráculos Sibilinos* 3,767: «Establecerá por los siglos su reino sobre los hombres». Por lo demás, apenas hay alusiones al reinado o reino de Dios en Filón, Flavio Josefo, los apócrifos y la literatura qumránica. El antiguo Targum palestinense del Pentateuco guarda un silencio casi absoluto, excepto en un pasaje interesante que relaciona el tema del reino con el del milagro: «Cuando el pueblo de la casa de Israel vio los signos y las maravillas que el Santo hizo en el Mar Rojo... dijeron: ¡Venid! Coronemos a nuestro salvador... Para él la corona de la realeza, porque él es el rey de reyes en este mundo, y para él la realeza en el mundo futuro» (Tg Jl Ex 15,18). A estos textos se puede añadir un elemento de la bendición ritual del *Qaddish,* muy afín al *Padrenuestro*: «Que su nombre sea glorificado... Que él haga reinar su reinado durante vuestra vida, en vuestros días y en vida de toda la casa de Israel; que esto sea pronto, en un tiempo cercano» [27]. El heterogéneo con-

[26] Citemos el trabajo más reciente: K. Kock, *Offenbaren wird sich das Reich Gottes:* «New Testament Studies» 25 (1979).

[27] Sobre el *Qaddish,* cf. ante todo I. Elbogen, *Der jüdische Gottes-*

junto que precede no debe engañar. En el siglo I son raras las alusiones al reinado o reino, tal vez por el peligro que entraña su empleo en medio de la agitación política de la época. Para la muchedumbre de Mc 11,10, «el reinado que llega» es el de David.

Ahora bien, la expresión aparece con frecuencia en los sinópticos: 13 veces en Marcos, 9 en la tradición Q y 27 en los elementos propios de Mateo. Esta frecuencia es tanto más sorprendente cuanto que el término se encuentra muchas veces en giros que no tienen paralelo conocido en la literatura judía; por ejemplo, «entrar en el reinado», «buscar el reinado». Se trata de verdaderas creaciones lingüísticas, como dice acertadamente J. Jeremias [28]. Para el historiador no hay creación de este tipo ni difusión rápida de palabras puestas «de moda» en un medio determinado, ni desplazamiento de sentido que no permitan sospechar un fenómeno histórico concreto. No obstante, la difusión de tal expresión dista de constituir un hecho eclesial generalizado. Si la Iglesia de Mateo la emplea mucho, el evangelista Juan sólo la utiliza dos veces (Jn 3,3.5), y Pablo la usa también muy poco en las cartas auténticas. Además, en Pablo el tema del reinado de Dios ha perdido gran parte de su fuerza y casi no es ya más que una expresión estereotipada, tomada de la tradición. El término que suele estar situado en un contexto parenético en que el apóstol expone lo que no se debe hacer y, a veces, lo que se debe hacer para «heredar el reino», no pertenece evidentemente el campo del pensamiento paulino [29], que es ya cristológico. Así, el reinado de Dios se objetiva en un reino que se da.

Lo que constituye un fenómeno literario y, por tanto, histórico digno de destacar no es sólo la frecuencia de la expresión, sino también el desplazamiento de sentido de que ha sido objeto. El judaísmo hablaba sobre todo de la actual soberanía real de

dienst in seiner geschichtlichen Entwicklung (Hildesheim [4]1962) 92-98. Otras menciones antiguas: *Mekhilta* Ex 17,14: «Cuando sea destruido su nombre (el de los romanos), en el momento en que sea arrancada de raíz la idolatría, ella y sus adeptos, y Dios sea el único en el mundo y su reino dure por los siglos de los siglos: entonces Yhwh saldrá a combatir a los naciones... Yhwh será rey de toda la tierra» (atribuido a Eliezer ben Hircanos(hacia el año 90); y *T.j. Qiddushin* 59b, citando a Yohanán ben Zakkay (hacia el 80), que habla del «yugo del reino».

[28] Cf. J. Jeremias, *Théologie du Nouveau Testament* (París 1973) 44.

[29] La expresión aparece en 1 Cor 6,9.10; 15,50; Gál 5,24; cf. también Ef 5,5.

Dios sobre Israel, en espera de su reinado final sobre las naciones. En los sinópticos, el reinado designa fundamentalmente la realeza radical de Dios, cuya presencia activa va a irrumpir muy pronto en el mundo. La palabra conserva una connotación escatológica: sin insistir ya en el señorío actual de Dios, ahora se anuncia la inminencia de su realeza final. Sin embargo, no se describe el reinado: escapa al mundo del espacio y del tiempo, pero eso no significa situarlo en el éter: «El reinado de Dios no llega como un hecho observable. No podrán decir: míralo aquí o allí. De hecho, el reinado de Dios está entre vosotros» (Lc 17, 20-21). Las últimas palabras son sin duda muy difíciles de traducir. La expresión griega *entos hymôn* significa de ordinario «en vuestro interior», pero tal traducción corre el peligro de desviar al lector hacia una religión de tipo intimista o místico. Por eso muchos prefieren la traducción: «el reinado de Dios está en medio de vosotros», en el sentido de «está ya entre vosotros» o, mejor aún, en el sentido de «estará entre vosotros en un futuro muy próximo». De hecho, el acento escatológico de los demás anuncios del reinado parece indicar más bien que el reinado en cuestión no se ha realizado aún entre los discípulos, sino que es preciso seguir esperándolo. Pero semejante indicación temporal es ajena al texto. Por eso nos parece importante subrayar el punto siguiente: tal anuncio del reinado no connota la idea de una localización, interna o externa, que habría que situar en un tiempo determinado, sino que quiere referirse fundamentalmente a las personas. ¡Dios, en el ejercicio de su realeza, va a entrar en acción, y vosotros estáis comprometidos desde ahora!

La insistencia de los sinópticos en la realeza escatológica de Dios va acompañada de un fenómeno literario que conviene destacar. Mientras el judaísmo hablaba profusamente del «mundo que viene», es decir, del mundo futuro en cuanto opuesto al presente, tal expresión no se emplea en los sinópticos, salvo alguna excepciones de origen redaccional tardío (Mc 10,30 y Mt 12, 32). El «mundo que viene» no interesa ya. En cambio, la acción real de Dios que se va a imponer pronto constituye el objeto de la esperanza del Jesús de la anámnesis cristiana. Dios va a actuar y a decir su última palabra. Por eso, el objetivo del reinado de Dios sólo se puede traducir en términos de itinerario concreto o de comportamiento vital. Así se explica que Pablo evoque más bien el tema del reinado de Dios cuando invita al creyente a renovar o cambiar su conducta cristiana. O también

que el tema del reinado tenga su equivalente en la expresión «vida» o «vida eterna», ya en Mc 9,43 o 10,17 y continuamente en Juan, por no hablar de Pablo. El reinado de Dios se ha convertido en el motivo dinámico de la halaká, es decir, de la conducta cristiana. Como dice el apóstol en 1 Cor 4,20, «el reinado de Dios no consiste en palabras, sino en acción (en griego *en dynamei*)». El anuncio del reinado de Dios debe penetrar la fuerza de las realidades. Lo mismo se afirma en Mc 9,1, donde se lee: «Algunos de los aquí presentes no morirán sin haber visto que el reinado de Dios ha llegado ya con fuerza *(en dynamei)*», es decir, con la fuerza de su realidad. El tema de reinado tiene su resorte en la acción de Dios y en el movimiento de los que lo reconocen. Esa dimensión esencialmente dinámica del reinado la expresan perfectamente los sinópticos por medio de verbos de movimiento como «entrar en el reinado, venir, buscar, preceder, llegar, estar cerca o lejos del reinado...». Es preciso «entrar en el reinado», es decir, abrirse a la acción soberana de Dios por medio del arrepentimiento. Dios es acción. Las mismas parábolas, esos relatos que desvelan la novedad del comportamiento cristiano, van precedidas de las palabras «el reinado de Dios se parece...» (Mc 4,26; Mt 13,24-52).

Ahora bien, los milagros de Jesús, no lo olvidemos, constituyen el principal punto de referencia para la conducta cristiana. ¿Estarán, pues, en consonancia con ese anuncio dinámico del reinado de Dios? ¿No son, además, «signos de la salvación»? Pero aqui nos espera una nueva sorpresa. En los sinópticos, Jesús no anuncia la salvación [30]. Esta afirmación puede sorprender; sin embargo, el testimonio literario es evidente: el vocabulario de la salvación y de la liberación no pertenece a los estratos literarios más antiguos de la tradición de los *logia.* Hay que esperar hasta el desarrollo del judeocristianismo de tipo helenista para ver aparecer los verbos *salvar* o *liberar* y el sustantivo *salvación,* cosa que ocurre en 1 Tes 5,8-9 y en la posterior literatura paulina y lucana, sobre todo. Podemos constatar, incluso un fenómeno curioso: el vocabulario «cristiano» de la salvación elimina, en cierto modo, el del reinado de Dios. La salvación presente o futura en Cristo absorbe el anuncio de la inminente irrupción de la mano de Dios en el mundo. Jesús no anuncia la salvación, sino el reinado de Dios. Sin embargo, salva con su acción tau-

[30] Cf. J. Schmitt, *La genèse de la sotériologie apostolique:* «Revue des Sciences Religieuses» 51 (1977) 40-53.

matúrgica. En Marcos, salvar es concretamente curar a un enfermo, como se ve en los relatos de milagro de Mc 5,23.28.34; 6,56 y 10,52.

Los datos que acabamos de reunir muestran ya la diferencia existente entre la escasa documentación judía sobre el reinado de Dios y la de los evangelios, entre la de los sinópticos y el resto del Nuevo Testamento. Por tanto, estamos en condiciones de ver cómo las comunidades cristianas supieron expresar, en su anámnesis de Jesús, la distancia entre el profeta de la realeza escatológica de Dios y el Cristo de su salvación. Esas comunidades, aun cuando vivían hasta la saciedad la liberación pascual y explotaban cada vez más el tema de la realeza de su Señor (por ejemplo en 1 Cor 15,24 y Col 1,13), no por eso dejaron de contemplar a Jesús en su primer anuncio del reinado escatológico: «El reinado de Dios se ha acercado» (Mc 1,15). Este verbo, que en griego está en perfecto, indica que la proximidad de la acción soberana de Dios en el mundo es ya una cosa realizada y sigue vigente. El mismo mensaje central, dirigido también a la muchedumbre, está recogido en la tradición común Mt-Lc (Mt 10, 7 y Lc 10,9), por no hablar de la oración de Jesús: «Que tu reinado venga» —o mejor si se quiere traducir la inminencia de la llegada activa de Dios (Mt 6,10 y Lc 11,2)— «llegue». El cristiano asumirá sin duda la responsabilidad de todos esos anuncios; pero no puede recibirlos más que reinterpretándolos a la luz pascual, en el momento en que, para él, la acción de Dios y la proximidad de su presencia se encuentran unidas en la persona del Resucitado que está aquí y que viene. En este punto hay un evidente desajuste que manifiesta justamente la historia.

Es preciso poner de relieve otro desajuste. La comunidad cristiana recuerda que su Señor ha anunciado la inminencia del Dios que constituye el objeto de esa expectación; pero también recuerda que su Señor ha afirmado que ese reinado ha venido ya: «Si yo echo los demonios con el Espíritu de Dios, entonces el reinado de Dios ha llegado a vosotros» (Mt 12,28). El verbo griego llegar está aquí en aoristo: la llegada del reinado de Dios se ha producido ya; por tanto, el reinado está presente y la persona de Jesús está irremediablemente comprometida en tal circunstancia. Su actividad de exorcista es el signo de un reino inaugurado. Su actividad de taumaturgo expresa también la presencia de Dios, soberanamente activa, a través de sus manos. Así, los milagros no son ya signos de una salvación futura, sino rasgos distintivos del propio Jesús en su obra profética, del mismo

modo que, según Pablo (2 Cor 12,12), los milagros serán más tarde los signos del apóstol. El profeta o enviado de Dios expulsa los demonios y cura los enfermos: el envío del mensajero de Dios está unido a su actividad exorcista y taumatúrgica, como en Tobías 3,17 y 12,14; Mc 3,13 y 6,7 [31].

Pero ¿no caemos así en un callejón sin salida? ¿Cómo ha podido la anámnesis comunitaria recordar simultáneamente al heraldo de un reinado de Dios inminente, al exorcista que declara que ese reinado ha llegado ya y al taumaturgo que salva ahora por medio de su actos? No busquemos la solución en el plano de la conciencia de Jesús, que se vería cruzada por movimientos contrarios. En una nueva y rápida comparación entre Juan Bautista y Jesús, sugerimos más bien que ese doble movimiento, para nosotros contradictorio, traduce en realidad una doble visión comunitaria del nazoreo: 1) Jesús fue sin duda un bautista que, siguiendo a Juan, anunció eficazmente la era inmediata del perdón de Dios por medio del gesto exorcista del bautismo; 2) Sin embargo, Jesús «rompió» el movimiento bautista al vincular continuamente a su persona y a su actividad la efectividad actual de la acción soberana de Dios en el mundo. En otras palabras, Jesús recogió, asumiéndolo en su persona, lo que Juan había valorado mediante su gesto bautista.

En el capítulo III hemos puesto de relieve el vínculo existente entre Juan Bautista y su discípulo Jesús. Juan anunciaba el juicio y «la cólera que viene» (Mt 3,7); exhortaba al arrepentimiento y bautizaba con un gesto que ya manifestaba de alguna manera el perdón de Dios: proclamaba, como se proclama la salvación, un bautismo de confesión para el perdón de los pecados (Mc 4,1). Por otra parte, el gesto bautista como tal presenta muchas analogías con los exorcismos o con los actos de poder (en griego *dynamis*) sobre los malos espíritus, conocidos en el judaísmo y en otros sitios. El pecado se borra por el rito de agua, o el agua protege de los ataques demoníacos, como dice el sa-

[31] El vínculo, ya señalado, entre el profeta y el milagro tiene su prolongación en el que existe entre el enviado (el apóstol) y el exorcista; cf. P. E. Dion, *Raphaël l'exorciste:* «Biblica» 57 (1976) 399-413. El apóstol Moisés (el título apostólico goza de gran estima entre los samaritanos y los mandeos) se distingue por sus milagros; también el apóstol Pablo (2 Cor 12,12). J. Hug, *La finale de l'évangile de Marc* (París 1978) 102-128, ofrece una serie de observaciones interesantes sobre los signos que acompañan la misión.

broso relato fariseo de la *Vida de Adán y Eva*[32]. Para captar mejor esa relación, leamos la anécdota en que uno de los más célebres rabinos de los años posteriores a la destrucción del templo expresa su pensamiento sobre los ritos de agua. Se trata precisamente del agua de purificación, llamada agua lustral, confeccionada con las cenizas de una novilla roja, según el ritual que se lee en Nm 19,1-10. He aquí el texto:

> «Un gentil dijo a Rabbán Yohanán ben Zakkay: Lo que vosotros hacéis parece cosa de brujería. Se trae una novilla, se la mata, se quema, se reduce a cenizas y se recogen las cenizas. Y si uno de vosotros se mancha por el contacto con un cadáver, se le asperja dos o tres veces diciendo: ¡Estás purificado! Rabbán le respondió: ¿Ha entrado en ti alguna vez el espíritu de locura *(Tezazit)*? —No, respondió el otro. —¿Has visto a alguien en quien haya penetrado ese espíritu? —Sí. Entonces Rabbán le preguntó: ¿Qué se le hace? El otro replicó: Llevamos raíces a las que se pega fuerte, se asperja con agua y (el espíritu) se va. Entonces el rabí le dijo: ¡Tus oídos no entiende lo que dice tu boca! Ese espíritu (de locura) es también un espíritu de impureza, como está escrito: 'Expulsaré del país los (falsos) profetas y su espíritu de impureza'». (Za 13,2)[33].

Así pues, Yohanán ben Zakkay recurre a la praxis exorcista de los paganos para justificar el ritual de Nm 19. Ante una observación de sus discípulos, rectifica inmediatamente y, en una frase que critica sin ambages todos los ritos de agua, declara: «¡Por tu vida! Ningún cadáver mancha y ningún agua purifica, pero hay un mandamiento del rey de reyes». El rito está ya «desmitificado», aun cuando se sigue practicando porque lo manda Dios. El racionalismo de los escribas afecta directamente la praxis bautista. Sin embargo, es en ese contexto exorcista donde, a nuestro juicio, hay que situar el gesto de Juan. A fin de cuentas, la fórmula exorcista «en nombre de», con la que el exorcista declara su referencia para poder echar el espíritu malo, se encuentra tanto en los exorcismos judíos y cristianos como en

[32] Eva se sumerge en el agua del Tigris y Adán en el agua del Jordán, para escapar al poder del demonio. ¡Por desgracia Eva sale del agua!

[33] *Midrás Pesiqta de Rab Kahana* 40 ab; cf. E. E. Urbach, *The Sages* (Jerusalén 1975) 98-99; G. Vermes, *Jésus le Juif* (París 1978) 84-85.

las más antiguas fórmulas bautismales. Así, Flavio Josefo menciona un exorcista judío que actúa en nombre de Salomón (AJ 8 § 47), por no hablar del de Mc 9,38, que actúa en nombre de Jesús. En Hch 3,6 se trata de las curaciones hechas «en nombre de Jesús el nazoreo» e incluso en el mundo judío eran conocidas las curaciones de los *Minim* hechas en nombre de Jesús [34].

Pero, en su anámnesis de Jesús, la comunidad cristiana proyectó sobre Jesús una visión muy diferente de la que tenía sobre el Bautista. Juan anunciaba la liberación de los pecados en la era del perdón, comenzada ya mediante su acto bautista realizado con la contrición debida. Y anunciaba el juicio de Dios. Jesús, en cambio, anuncia el reinado, es decir, la intervención directa de Dios en el mundo que la misma palabra de su mensajero hace inminente. Ese reinado se anuncia para después del juicio final, al que está unido, como se lee en Mc 9,43-48 y en la parábola de la red (Mt 13,47-50).

Pero hay más: la anámnesis comunitaria recogida en los sinópticos no presenta a Jesús bautizando durante su ministerio. Parece como si, después de Juan Bautista, el bautismo no desempeñara ningún papel. Si el evangelista Juan menciona todavía la actividad bautismal de Jesús al comienzo de su ministerio, el último redactor joánico eliminará pronto tal mención (Jn 4,1-2). El pensamiento es claro, y se percibe perfectamente la distancia entre Jesús y la Iglesia. En contra de la práctica eclesial del bautismo, se afirma que Jesús no bautizaba ya. El rito esencial del bautismo ha dejado de ser para él un medio de acción que manifiesta la novedad de los tiempos y el perdón de Dios. En cambio, sus exorcismos siguen siendo los signos de un reinado de Dios que ya está actuando, y sus actos de curación salvan ya a los enfermos. La salvación bautista del rito de agua ha encontrado su puesto en la persona y los gestos del Nazoreo [35]. Entre esos actos, el gesto supremo de la cruz dará muy pronto a san Pablo la nueva clave para entender el bautismo cristiano. Así pues, a nuestro juicio, en el plano histórico todo se decide en el paso del Jesús bautista, entre los bautistas, al Jesús profeta exorcista

[34] Cf. *Tosefta Hullin* 2,22-24; *Midrás Qohelet* 1,8.

[35] Serían precisos numerosos análisis para poner en claro este punto, por ejemplo, habría que estudiar las relaciones entre Jesús y sus discípulos. Sobre esa singular vinculación a la persona de Jesús, cf. B. T. Viviano, *Study as Worship* (Leiden 1978) (bibliografía en p. 116, nota 11).

y taumaturgo que abandona finalmente la práctica bautista. ¿Cuándo se dio ese paso? Nada se puede decir con certeza. Pero las palabras de Mc 10,38 sobre «el bautismo con que voy a ser bautizado» dan a entender que la visión próxima de la muerte fue esencial a este respecto.

CAPITULO VII

EL HIJO DEL HOMBRE

En los capítulos precedentes, sin apartarnos del testimonio evangélico elaborado a la luz del acontecimiento pascual, hemos intentado situar históricamente a Jesús en su actividad bautista, profética, exorcista y taumatúrgica. El procedimiento empleado nos impedía entonces adentrarnos en el plano psicológico de la persona de Jesús e incluso, en parte, en el de los acontecimientos tomados en su singularidad. Así, hemos dejado fuera del campo de nuestras preocupaciones cuestiones como ésta: ¿fue pronunciada por Jesús *tal* palabra concreta, o sucedió tal como se narra un milagro determinado? Y ello, aun tratándose de palabras o gestos de Jesús a los que la crítica literaria de tipo diacrónico concede con toda razón el mayor crédito «literario». Pero ¿no nos metemos en un callejón sin salida, al abordar una de las cuestiones más debatidas actualmente en el mundo exegético, la de saber si Jesús se presentó realmente a sus contemporáneos como el Hijo del hombre? ¿No nos vemos forzados a penetrar subrepticiamente en el campo de la conciencia de Jesús para exponer cómo entendía él exactamente la expresión «Hijo del hombre»? ¿Qué sentido daba a estas palabras misteriosas? Pero si rechazamos las preguntas de ese tipo, ¿cómo es posible hacer historia en este caso? La respuesta se mantendrá en la línea de los capítulos anteriores. Partiremos de las comunidades pascuales y veremos cómo esas comunidades pretendían captar a Jesús en su dimensión histórica cuando recogían en su anámnesis la expresión Hijo del hombre. ¿Por qué conservaron esa expresión extraña, a primera vista tan diferente de las de Cristo o de Hijo de Dios, que formaban parte de su confesión de fe?

Por la dificultad de la materia resumamos en pocas palabras la argumentación que va a seguir. Después de exponer las opiniones exegéticas sobre el tema, nos situaremos en el plano de los evangelios griegos para determinar el estatuto lingüístico de la expresión *Hijo del hombre.* Entonces veremos cómo ese extraño «yo» del locutor Jesús suele estar relacionado con el tema

de poder o del no poder. En tercer lugar, nos colocaremos en el terreno palestinense de lengua aramea para constatar que la expresión no está valorada como tal. Sin embargo, las palabras «como un hijo de hombre» eran conocidas y, cuando se pronunciaban, el pensamiento se centraba en la protología (el primer Adán) y la escatología. En cuarto lugar, veremos cómo la comunidad cristiana quiso recordar a su Señor en la autodesignación de su «yo», pronunciado frecuentemente como un grito de victoria por encima de la muerte. Así, pues, el paso de la expresión «como un hijo de hombre» a la de «el hijo del hombre» es esencial. Sin embargo, la expresión no se convierte en un título cristológico. Es algo más: en la cristología global del primer judeocristianismo traduce el «yo» extraño de Jesús ante el futuro del reinado de Dios en la gloria del poder. Pero la comunidad pascual sabía muy bien que semejante gloria había ido precedida de la cruz, en la mayor impotencia.

I. METODO Y OPINIONES EXEGETICAS

Según el itinerario que se suele seguir en la inmensa literatura consagrada a esta cuestión, el exegeta se pregunta en primer lugar por el origen de la expresión «Hijo del hombre», en el plano lingüístico y cultural, antes de examinar cada uno de los usos neotestamentarios [1]. Este recurso al origen es decisivo, y según la opción adoptada se realiza ya en gran parte la selección de los *logia* llamados auténticos o inauténticos. El exegeta comienza ordinariamente por constatar que la expresión de que tratamos no es griega, sino de origen semítico. De hecho, las palabras *ho huios tou anthrôpou* no tienen en griego ningún sentido, a diferencia del hebreo *ben Adam,* empleado para designar al hombre y, sobre todo, del arameo *bar énashâ.* Así, la expresión volvería a tener un sentido, y quizá varios en arameo, y significaría «alguno (cierto hombre)» o «un hombre como yo». Para demostrarlo, el exegeta tiene que recurrir a toda una serie de documentos judíos y helenísticos, a menudo un tanto inconexos,

[1] Cf. en particular J. Coppens, *Les logia du Fils de l'homme dans l'évangile de Marc,* en *L'Évangile selon Marc* (París 1974) 488-528; S. Légasse, *Jésus historique et le Fils de l'homme. Aperçu sur les opinions contemporaines,* en *Apocalypses et théologie de l'espérance* (Lectio divina 95; París 1977) 271-298.

en resumen, a todos los recursos de la intertextualidad que le permiten establecer las diversas posibilidades de sentido. Valora especialmente la importancia de la mención del Hijo del hombre en Daniel 7,13 y su posible influjo en la expresión neotestamentaria. Tras hacer su elección en este laberinto, el exegeta toma cada uno de los *logia* evangélicos en que figura la expresión y los lee como si la expresión semítica, a la que ha dado un significado, coincidiera perfectamente con el texto griego. Pero los *logia* no admiten a menudo que se les dé el mismo sentido en todos los pasajes. La operación da mejor resultado cuando, con Bultmann y sus seguidores, se agrupan en tres clases distintas los ochenta —aproximadamente— pasajes evangélicos sobre el Hijo del hombre. Resumamos tal clasificación [2].

En primer lugar se agrupan las menciones en que se trata del Hijo del hombre en su presente acción terrestre. Pongamos el ejemplo de Marcos y sus paralelos: Mc 2,10 («el Hijo del hombre tiene autoridad para perdonar los pecados en la tierra») y 2,28 (par.). En la tradición Q, común a Mt y Lc, señalemos Mt 8,20 y Lc 9,58 («el Hijo del hombre no tiene dónde reclinar la cabeza»); Mt 11,19 y Lc 7,34; finalmente, en el acervo propio de Mateo, Mt 13,37. La misión salvífica del Hijo del hombre en la tierra se evoca en Mc 10,45 (par.) y Lc 19,10.

En la segunda clase se agrupan las menciones en que se trata del Hijo del hombre ante el sufrimiento y la muerte, en espera de la resurrección, como ocurre en los tres anuncios de la pasión de Marcos y paralelos, Mc 8,31; 9,31 y 10,33; luego, en Lc 24,7 solo. La pasión sin la resurrección se menciona en Mc 9,12; 14,21 y 41 (par.); Mt 26,2 y Lc 22,48; la resurrección sin la pasión, en Mc 9,9 (par.). La tradición Q (Mt-Lc) no contiene ninguna mención de este tipo.

En el tercer grupo, el más importante, el Hijo del hombre es presentado como una figura escatológica, en el más allá celeste. El tema aparece en la triple tradición: Mc 8,38 («Si uno se avergüenza de mí..., también el Hijo del hombre se avergonzará de él cuando venga con la gloria»); Mc 13,26 y 14,62. Lo hallamos en la tradición Q de Mt 24,27.37.44 y de Lc 17,24.26 y 12,40. Por último, hay varias menciones exclusivas de Mateo

[2] Exactamente 13 menciones en Juan, 69 en los sinópticos, 14 en Marcos, 30 en Mateo y 25 en Lucas. No siempre es fácil encuadrar estas menciones en una de las tres clases que siguen. Nosotros señalaremos sólo los casos más claros.

(Mt 10,23; 13,41; 16,27.28; 19,28; 24,30.39 y 25,31) y de Lucas (Lc 12,8; 17,22.30; 18,8 y 21,36).

La precedente división tripartita ha sido objeto de numerosas impugnaciones, y en parte con razón. No se basa en criterios propiamente lingüísticos y sitúa de entrada al exegeta en el llamado plano «eventual» de la vida de Jesús durante su actividad o ante su muerte y ante el más allá. Entonces, el exegeta trata de saber si Jesús se consideró realmente como el Hijo del hombre durante su ministerio, ante su propia muerte o simplemente significó mediante esta extraña expresión lo que él iba a ser después de la muerte.

Si fuera preciso resumir en pocas palabras las posturas exegéticas actuales, diríamos que para algunos exegetas son auténticos todos los *logia* sobre el Hijo del hombre [3]. Jesús se designó como el Hijo del hombre durante su vida, ante su muerte y de cara al futuro. Tal expresión era para él un título de poder, entendido en la línea de Dn 7,13, susceptible de evocar su grandeza arquetípica e incluso su preexistencia, a semejanza de la Sabiduría divina. Para llegar a esos resultados, los defensores de tal opinión usan ampliamente el método concordista.

Según otra opinión, sin duda mayoritaria, sólo serían auténticos los *logia* relativos al Hijo del hombre futuro. De hecho, los *logia* llamados escatológicos son los más numerosos, en estrecho contacto con el texto fundamental de Daniel. Más tarde, la comunidad cristiana habría introducido este título de poder en el marco de la vida de Jesús (cf. Mc 2,10.28), pese a que él había establecido una clara distinción entre su persona y esa figura celeste (Mc 8,38) [4]. Sin embargo, algunos sostienen que Jesús se identificó coherentemente con el Hijo del hombre futuro y manifestó con claridad que, después de la muerte, él mismo sería ese Hijo del hombre de la gloria celeste [5]. En una palabra, si no hay una identificación total, hay al menos correlación entre el Hijo del hombre y Jesús (Mc 14,62) [6].

Según una tercera opinión, muy minoritaria, sólo serían auténticos los *logia* sobre el Hijo del hombre en su actividad te-

[3] Citemos sólo algunos nombres: P. Benoit, A. Feuillet, F. H. Borsch, M. D. Hooker, O. Cullmann.

[4] R. Bultmann, G. Bornkamm, H. Braun.

[5] A. Vögtle, A. J. B. Higgins. J. Coppens sólo admite la historicidad de Mc 8,38; 9,12; 13,26 y 14,62.

[6] E. Todt, J. Jeremias, C. Colpe.

rrena[7]. La expresión Hijo del hombre no sería un título de poder, sino más bien un título de humildad para designar al *ben Adam,* es decir (afirman), al hombre en su abajamiento. Pero entonces hay que confesar que los llamados dichos escatológicos resultan un tanto enigmáticos.

Finalmente, según una cuarta opinión, todos los *logia* sobre el Hijo del hombre serían no auténticos, literaria e históricamente[8]. Limitémonos a precisar las razones alegadas por los escasos defensores de esta última opinión. Según Norman Perrin, la expresión Hijo del hombre es sólo el fruto de la actividad midrásica cristiana a partir del acontecimiento de la resurrección[9]. Los cristianos habrían comenzado por reflexionar primero sobre la subida del Resucitado al cielo partiendo del texto de Dn 7,13, combinado con el de Sal 110,1; luego habrían reflexionado sobre el descenso del Resucitado partiendo también de Dn 7,13, combinado con Zac 12,10-14. De esta doble exégesis habría surgido el título cristológico del Hijo del hombre... Pero ante semejante manipulación de los textos, ¿cómo no deplorar los estragos ocasionados por el método concordista en crítica literaria? Cualquier afirmación se puede justificar con ese procedimiento, siempre subjetivo, de seleccionar y de juntar una serie de referencias bíblicas, que la mayor parte de las veces no son más que vagas alusiones. Por otra parte, la misma insistencia de los textos canónicos en la expresión Hijo del hombre demuestra que nos encontramos ante un punto sensible de la experiencia cristológica dentro de la comunidad cristiana. Una experiencia semejante no puede ser reducida a un conjunto de deducciones exegéticas sobre las Escrituras. Esta última crítica es válida también para otra explicación, propuesta recientemente[10], según la cual todos los *logia* del Hijo del hombre serían auténticos, pero a condición de no ver en la expresión *bar nash,* pronunciada por Jesús, más que un modo arameo de referirse a sí mismo y designar su propio *yo.* Más tarde, los cristianos habrían entendido erróneamente el giro

[7] E. Schweizer, J. P. Brown.

[8] Ph. Vielhauer, H. Conzelmann, E. Käsemann.

[9] N. Perrin, *Rediscovering the Teaching of Jesus* (Londres 1967).

[10] G. Vermes, *Jésus le Juif* (París 1978) 211-251; íd., *The Use of bar Nash/bar nasha in Jewish Aramaic,* en M. Black, *An Aramaic Approach to the Gospels and Acts* (Oxford ^{3}1967) 310-328 (apéndice E). Cf. la reacción de M. D. Hooker, *Is the Son of Man problem really insoluble?,* en E. Best/Mc L. Wilson, *Text and Interpretation* (Cambridge 1979) 155-158.

en cuestión y lo habrían ampliado arbitrariamente transformándolo en un título cristológico. ¡Todo procedería, pues, de la equivocación de un escriba o de un traductor judeocristiano! Pero, también, aquí cabe preguntar cómo una experiencia religiosa semejante pudo surgir de un diccionario mal hecho.

Entre las razones alegadas en contra de la autenticidad de los *logia* sobre el Hijo del hombre hay que mencionar por fin, y sobre todo, una que vamos a formular en forma de pregunta: si Jesús anunció realmente la inmediatez del reinado de Dios (¿y quién se atrevería a negarlo?), ¿cómo pudo presentarse también como el Hijo del hombre de un reino mesiánico? El reino de Dios y el reino del Mesías son incompatibles entre sí. O el uno o el otro. Y es preciso constatar que las palabras sinópticas relativas al Hijo del hombre no aluden al reinado de Dios. Como dice Vielhauer, «las palabras relativas al Hijo del hombre y al reinado de Dios pertenecen claramente a dos líneas diferentes de la tradición de las palabras del Señor» [11]. Por tanto, en el plano histórico habría que elegir entre el anuncio del reinado de Dios por Jesús y su reconocimiento como el Hijo del hombre. Evidentemente, el reinado de Dios constituye la fuerza que lo impulsa; por consiguiente, podemos decir con una probabilidad próxima a la seguridad plena «las palabras relativas al Hijo del hombre que viene, no provienen del Jesús histórico» [12]. Tal es el juicio categórico de Vielhauer. Como puede verse, el terreno está totalmente minado, y la cuestión está todo lo complicada que se puede imaginar. Cuando las opiniones de los críticos son tan opuestas, cabe preguntar si es posible todavía emitir algunos juicios válidos en materia histórica. Intentemos, al menos, abrirnos un camino sin situarnos nunca en el plano de la historicidad de tal o cual dicho ni, por supuesto, en el de su comprensión por el propio Jesús.

II. LA COMUNIDAD CRISTIANA Y EL HIJO DEL HOMBRE

Nos hallamos ante una situación muy singular. Pablo no emplea nunca la expresión Hijo del hombre. Es posible, por no decir seguro, que conociera algún equivalente, por ejemplo en

[11] Ph. Vielhauer, *Gottesreich und Menschensohn in der Verkündigung Jesu*, en *Hom. G. Dehn* (Neukirchen 1957) 53.
[12] *Ibid.*, 71.

la expresión «Hijo de Dios con fuerza», que se lee en Rom 1,3, o también en su mención del nuevo Adán. Lo cual no impidió que las Iglesias paulinas hicieran suya la expresión Hijo del hombre. Y aunque la transposición del Hijo del hombre en Hijo de Dios sea en parte exacta, no por eso es menos real el desplazamiento de sentido. Fuera de los evangelios, la expresión Hijo del hombre no aparece nunca en el Nuevo Testamento, excepto en Hch 7,56, pasaje que es eco de una frase de Jesús, y Ap 1,13; 14,14 («como un hijo de hombre»). El antiguo kerigma cristiano, las primeras confesiones de fe y las oraciones comunitarias ignoran el apelativo, al menos en lo que se refiere a los materiales actualmente reunidos en los escritos canónicos, que se hallan más bien bajo el signo del cristianismo helenista.

La expresión Hijo del hombre reaparecerá luego en las Iglesias judeocristianas de tipo más o menos sectario. Así, según un dato judeocristiano recogido por san Jerónimo, Jesús, inmediatamente después de su resurrección, declaró a Santiago de Jerusalén, que seguía ayunando: «Hermano, come tu pan, porque el Hijo del hombre ha resucitado de entre los muertos» [13]. Ya no estamos en tiempo de ayuno, sino de gozo mesiánico. En los grupos sectarios representados por los escritos pseudoclementinos, el título de Hijo del hombre tuvo gran éxito para designar a Jesús como verdadero profeta de Dios, mesías y Adán perfecto. Es más, también los hombres son invitados a transformarse a su vez en «hijos del hombre», en una vuelta a la era de la perfección adámica [14]. Pese al carácter tardío de estas últimas indicaciones, sería erróneo ignorarlas, y de todos modos siempre es importante saber en qué ha desembocado una expresión. La suerte de la expresión Hijo del hombre en el judeocristianismo demuestra también que en algunas Iglesias, entre las que figuran los círculos judeocristianos de tipo helenista, llegó a ser un título cristológico, evocado en el discurso de Esteban (Hch 7,56) [15]. Ahora bien, salvo en

[13] Jerónimo, *De Viris Illustribus* 2, recogiendo un elemento del *Evangelio de los Hebreos;* cf. también Eusebio, *Hist. Eccl.* 2,23,13, sobre el martirio de Santiago.

[14] Por ejemplo, *Evangelio de Tomás* 106: «Os convertiréis en hijos del hombre»; *Libri Graduum* 581,3-4; 737,24. Véase el balance que ofrece F. H. Borsch, *The Christian and Gnostic Son of Man* (Londres 1970).

[15] O. Cullmann, *Christologie du Nouveau Testament* (Neuchâtel 1968) 141, sitúa el origen de esta cristología en los círculos helenistas judeocristianos; la importancia del tema en Juan habla en favor de tal hipótesis.

raras excepciones, no es eso lo que ocurre en los escritos sinópticos. Las indicaciones que siguen pretenden mostrar, sobre todo, que las comunidades portadoras de los textos evangélicos no solían emplear la expresión arbitrariamente.

1. *El Yo de Jesús*

Hay un primer punto que es preciso subrayar y explicar muy bien, cosa que muchos comentaristas olvidan: las 82 menciones evangélicas, aproximadamente, del Hijo del hombre aparecen todas en labios de Jesús. Sólo hay dos excepciones: Lc 24,7, donde el ángel cuenta la palabra de Jesús, y Jn 12,34, donde las gentes se preguntan: «¿Quién es ese Hijo del hombre?» Pero eso no es todo. La expresión Hijo del hombre es casi siempre sujeto de un verbo, y no predicado, excepto en Mt 16,13 («¿quién dice la gente que es el Hijo del hombre?») y Jn 5,25. A veces, Hijo del hombre es complemento directo del verbo *ver,* pero luego rige un verbo de acción: Mc 13,26 («veréis venir al Hijo del hombre»); 14,62 y Mt 16,28. Fuera de eso, en la mayoría de los casos, la expresión aparece en labios de Jesús como sujeto al verbo que sigue, hasta el punto de presentarse como una especie de sustitución de su propio *yo.* En efecto, algunos paralelos evangélicos muestran hasta qué punto era fácil la equivalencia. Citemos Lc 6,22 («por causa del Hijo del hombre») y Mt 5,11 («por causa mía»); Mc 8,27 («¿quién dice la gente que soy yo?») y Mt 16,13, citado antes; Lc 12,8 («el Hijo del hombre se pronunciará en favor suyo») y Mt 10,32 («yo me declararé en favor suyo»). Pero Jesús no dice nunca «yo soy el Hijo del hombre», y la comunidad cristiana no lo confiesa como tal [16]. Pongamos un ejemplo para mostrar la singularidad del fenómeno. El papa puede comenzar un discurso diciendo «el papa se siente feliz de veros» y añadir «yo soy el papa». Pero en los evangelios no ocurre eso. «Hijo del hombre» no es normalmente un título predicativo o un título de confesión análogo a Mesías, Hijo de Dios o Señor.

En los evangelios griegos —que es donde estamos—, el narrador se refiere a Jesús como a quien expresa su propio *Yo* por

Pero eso explica bastante mal el éxito que tuvo la expresión en los círculos judeocristianos sectarios.

[16] ¿Es ése, sin embargo, el caso en Jn 9,35? Sobre todos esos puntos, cf. en particular M. Müller, *Über den Ausdruck Menschensohn in den Evangelien:* «Studia Theologica» 31 (1977) 65-82.

medio de esa expresión y, al mismo tiempo, como a quien se distancia de él en cierto modo —de lo contrario, ¿por qué no escribir simplemente *yo?*—. «Hijo del hombre» no designa al Cristo de la confesión pascual, sino al Jesús que se refiere a sí mismo en el acto de su palabra. No es ni un predicado ni un título cristológico. En el relato evangélico, el locutor Jesús se autodenomina así en el presente de su vida y en el futuro de su muerte y del más allá. Sin embargo, al referirse al más allá de su muerte, el locutor del relato establece a veces una nueva distancia entre su *yo* presente y el Hijo del hombre de la gloria celeste. Así, en la triple tradición de Mc 8,38 y paralelos se lee: «Porque si alguno se avergüenza de mí... el Hijo del hombre se avergonzará de él cuando venga con la gloria», como si Jesús hablase de alguien distinto de él. Un elemento análogo se encuentra en la doble tradición de Lc 12,8 (cf. Mt 10,32). Sin embargo, la expresión Hijo del hombre no se convierte en un título de señorío pascual. En resumen, es difícil encontrar en todo el Nuevo Testamento otro ejemplo en que la comunidad cristiana, en su anámnesis de Jesús, muestre con tanta fuerza la distancia entre ella misma y el extraño *yo* de Jesús, sin olvidar tampoco la sorprendente distancia entre el *yo* de Jesús que ella rememora y ese otro *yo* que él contempla a su vez en el más allá de la gloria.

Pero esa anámnesis del *yo* de Jesús adoptó diferentes modalidades según el contexto literario y, por tanto, según la implantación eclesial. Es particularmente clara en los *logia* llamados escatológicos, muy frecuentes en la tradición Q (= Mt — Lc) y en la documentación propia de Mateo o de Lucas. Lo es mucho menos en los *logia* del primero y segundo de los grupos mencionados, pertenecientes sobre todo a la tradición marcana o a la triple tradición. Esta relativa desproporción según las tradiciones parece indicar que es preferible partir de las menciones escatológicas para esclarecer los demás casos. Pero intentemos más bien descubrir otras características literarias de esta expresión «griega», en vez de precipitarnos sobre el arameo y las diversas fuentes literarias susceptibles de aportar alguna luz nueva.

2. *El poder y el no poder*

En Marcos, doce alusiones al Hijo del hombre aparecen después del episodio de Cesarea de Filipo (Mc 8,31). Exceptuada la declaración de Jesús ante los sanedritas (Mc 14,62), la expresión

va dirigida sólo a los discípulos y se refiere siempre al futuro del locutor Jesús: la pasión, la muerte y su destino en el más allá. En cambio, el anuncio del reinado de Dios inauguraba el Evangelio de Marcos y se dirigía a la muchedumbre y, en parte, comprometía el presente: el reinado de Dios está llegando (Mc 1, 15). Por tanto, entre el tema del reinado de Dios y el del Hijo del hombre hay una diferencia clara. Fuera de este contexto, en Marcos sólo aparecen dos menciones del Hijo del hombre (2,10. 28) relativas a la actividad presente del locutor Jesús y dirigidas a la muchedumbre. La singularidad de estas dos primeras menciones del actual Evangelio de Marcos aumenta cuando se advierte que se trata de los dos únicos casos en que el Hijo del hombre muestra un poder durante su vida: el Hijo del hombre tiene autoridad para perdonar en la tierra; es señor del sábado. No es nuestro propósito explicar aquí esa particularidad de Marcos recurriendo, por ejemplo, a una tesis análoga a la de M. Albertz sobre el conjunto de la agrupación polémica de Mc 2,1-3,6, que rompe claramente la unidad de la narración actual de Marcos [17]. Ante estas dos menciones tan singulares, es preciso subrayar que todas las demás alusiones al Hijo del hombre relativas a su vida y a su pasión están prácticamente relacionadas con un tema en el que aparece con claridad *el reverso del poder* de Jesús. Tal es el caso de las menciones de los grupos *uno* (Jesús en su actividad terrestre) y *dos* (Jesús ante su muerte) anteriormente citados, que proceden de la triple tradición, de la doble tradición y de los elementos propios de Mateo o de Lucas.

Citemos algunos ejemplos: el Hijo del hombre sirve y da su vida (Mc 10,45); no posee nada (Mt 8,20), es objeto de burla (Mt 11,19); es atacado (Mt 12,32); es despreciado y tiene que sufrir (Mc 9,12); es entregado y condenado a muerte (Mc 8,31; 9,31; 10,33; 14,21.41; Mt 26,2; Lc 22,48; 24,7). En casi todos estos casos, el Hijo del hombre aparece como objeto de la acción de otro —incluida la de Dios «como está escrito» (Mc 9,12; 14, 21)— y no como sujeto de una acción. Pero la situación cambia totalmente en el mundo celeste, al que se refieren los *logia* del tercer grupo. El Hijo del hombre tiene poder, y se verá. ¡Entonces actuará! Lo muestra claramente el examen de los verbos de acción unidos a la expresión Hijo del hombre. Señalemos en particular el verbo *venir* (Mc 8,38; 13,26; 14,62; Mt 24,44 y Lc 12,40; Mt 10,23; 16,27.28; 25,31). El Hijo del hombre se

[17] M. Albertz, *Die synoptischen Streitgespräche* (Berlín 1921).

sentará a la derecha de Dios con los ángeles que envía y con los elegidos que reúne (Mc 14,62; Mt 19,28; 25,31) y hará justicia (Mt 16,27; 25,31ss; Lc 12,8; 21,36). Así, pues, la expresión Hijo del hombre está estrechamente relacionada con el tema del poder y con su contrario, la falta de poder, en una referencia de relación-oposición que la estructura fundamentalmente.

El sumario análisis literario que precede, previo al estudio histórico del tema, llama ya la atención sobre algunos elementos importantes, que será preciso tener en cuenta más adelante. La expresión Hijo del hombre, con sus dos semas de filiación y humanidad, designa el *yo* de Jesús en su relación con el poder. Ahora vamos a contrastar estos dos puntos esenciales con los diversos datos lingüísticos, contextuales y culturales del mundo palestinense del siglo I de nuestra era. Buscaremos, pues, las fuentes más amplias que haya para «explicar» nuestros textos, pero sin hacernos ilusiones. Una fuente —¡siempre hay fuentes para todo!— nunca explica por completo un fenómeno literario ni, *a fortiori,* un fenómeno histórico. Utilizaremos en parte datos adquiridos de la crítica literaria y su estudio de las fuentes. Pero nuestra perspectiva será totalmente distinta. La crítica literaria busca relaciones de dependencia, vínculos y fuentes «explicativas», mientras que el historiador va en busca de diferencias y rupturas dentro del conjunto de tales fuentes.

III. EL HIJO DEL HOMBRE EN EL MUNDO PALESTINENSE

1. *Observaciones lingüísticas*

Estudiemos en primer lugar el origen lingüístico de la expresión Hijo del hombre, en la medida en que puede abrir nuevas posibilidades de sentido, sin zanjar el problema histórico. La opinión de los críticos es casi unánime en un punto: el griego *ho uios tou anthrōpou* apenas tiene sentido y traduciría una expresión semítica: el hebreo *ben Adam* o, más bien, el arameo *bar énash* en estado determinado *(bar énashâ),* que explica la presencia del doble artículo griego (*el* hijo de*l* hombre). Examinemos estas dos expresiones en su propia perspectiva, sin excluir la posibilidad de su doble influjo en el griego semitizado de los grupos judeocristianos de tipo helenista. Tampoco aquí debemos optar exclusivamente por el arameo, de Galilea o de Judea, hablado por Jesús durante su vida.

El hebreo *ben Adam,* literalmente *hijo de Adán,* designa al hombre en su grandeza y, sobre todo, en su fragilidad mortal, como leemos, por ejemplo, en Sal 8,5 y 80,18. La expresión, empleada sobre todo por los poetas, es muy frecuente en Ezequiel, donde designa al hombre débil y mortal frente a su Dios trascendente [18]. Lo cual no impide que el profeta reserve de algún modo tal expresión en las interpelaciones que Dios le dirige unas noventa veces (cf. Ez 2,1). Esta circunstancia eleva el valor de la expresión.

El arameo *bar énash,* literalmente *un hijo de hombre,* tiene mucho menos relieve. En su acepción corriente, el término designa a un hombre cualquiera o puede emplearse como en el *Apócrifo del Génesis,* descubierto en Qumrán (1Q Apoc Gen 21,13), y en el *Targum de Job* (11Q Tg Job 26,3). Según los testimonios actualmente conocidos, sólo después del siglo I se usa algunas veces la expresión *bar énash,* luego simplemente *bar nash,* como una especie de sinónimo de *yo* o de *tú,* en la línea de la expresión «un hombre como yo» o «un hombre como tú». Al parecer, se trata de una circunlocución en la que el sujeto se denomina a sí mismo de esa manera, por modestia, en vez de utilizar el pronombre personal *yo.* Tal es al menos la tesis de G. Vermes, el cual subraya también el carácter ocasional de semejante manera de expresarse [19]. De hecho, la literatura aramea ofrece pocos ejemplos al respecto; además, muchos de ellos son tardíos, y algunos suscitan reservas. En todo caso, las equivalencias citadas en las páginas anteriores (cf. Mt 5,11 y Lc 6,22) permiten afirmar la existencia de una cierta afinidad entre *bar énash* y el pronombre personal, al menos en el nivel de la traducción.

Aunque fuera cierta la tesis de G. Vermes —cosa que rechazan bastantes especialistas— [20], no por eso estaría resuelto el problema del Hijo del hombre, y ello por muchas razones. En arameo son muy pocos los casos en que la expresión *bar énash* se emplea como afín al pronombre, mientras que en el Nuevo Testamento es muy frecuente el giro griego *ho huios tou anthrôpou,* con que el locutor Jesús se designa a sí mismo. Además, el arameo *bar énash* está la mayoría de las veces en estado absoluto (no determinado por el artículo) —*un* hijo de hombre—, y no en estado enfático, *el* hijo de*l* hombre. Por último, y sobre todo, la expresión aramea no destaca la persona que se designa modestamente de esa forma, a diferencia del Hijo del hombre de los escritos neotestamentarios. La frecuencia y la valoración de la expresión griega *ho huios tou anthrôpou* plantean el problema lingüístico e histórico en toda su amplitud. Quizá convenga aducir un ejemplo distinto: el vocabulario diaconal del servicio de las mesas era conocido, en parte, en el griego judeo-helenístico y en el hebreo de la Misná; pero su frecuencia y su gran valoración en los medios cristianos muestran perfectamente «la novedad» lingüística de tal vocabulario, que se

[18] Cf. sobre todo el estudio de J. Bowker, *The Son of Man:* «Journal of Theological Studies» 28 (1977) pp. 19-48.

[19] Cf. *supra,* p. 197, nota 10.

[20] Por ejemplo, R. Le Déaut en «Biblica» 49 (1968) 377-379.

puso de moda repentinamente. Ahora bien, esa novedad va siempre unida a un desplazamiento de sentido en función del fenómeno histórico que la ha provocado. El servidor de las mesas, antes menospreciado, pasa a ser el primer título ministerial cristiano.

En resumen, el recurso al arameo, por precioso que sea, no elimina el problema del Hijo del hombre, sino todo lo contrario. Pero el análisis lingüístico llega a resultados que es preciso tener presentes. En primer lugar, la expresión aramea conserva siempre, en cierta medida, el significado corriente de hombre y, al mismo tiempo, puede distinguirse de él. Esto es algo que se puede comprobar particularmente en los elementos evangélicos en que las palabras *hombres* e *Hijo del hombre* aparecen contrapuestas en forma de paralelismo antitético. Así, en Mc 9,31 leemos: «Al Hijo del hombre lo van a entregar en manos de los hombres (la versión siríaca dice *hijos del hombre*).» Hay otros ejemplos en Mc 2,27-28; 8,37-38; 14,21; Lc 6,22, por no hablar del texto de Mt 9,8 («tal autoridad a los hombres»), que transforma curiosamente el de Mc 2,10 («el Hijo del hombre tiene autoridad»). En segundo lugar, la expresión aramea puede efectivamente sustituir al pronombre personal *él, tú* o *yo,* hasta el punto de que a veces parece una circunlocución. Pero el giro es raro y no da especial valor al locutor que se lo atribuye. También aquí, la expresión evangélica, a la vez que se apoya en un soporte lingüístico cierto, se distancia extrañamente de él. ¿Qué pudo modificar su sentido hasta ese punto?

2. *Como un hijo de hombre*

Veamos los datos sobre el Hijo del hombre en la literatura judía, haciendo de entrada una opción importante. Tras los trabajos de J. T. Milik, el exegeta neotestamentario ya no puede apoyarse sin más en uno de los escritos que contienen la expresión en litigio [21]. Se trata del texto etiópico de las *Parábolas de Henoc (Henoc* 37-71). Si antes se creía que este texto era judío y anterior al siglo I-II de nuestra era, Milik le asigna una datación más tardía y un origen cristiano. En la obra titulada *La esperanza judía en tiempos de Jesús,* P. Grelot muestra también muy claras reservas

[21] J. T. Milik, *The Books of Enoch: Aramaic Fragments of Qumran Cave 4* (Oxford 1976).

a este respecto [22]. Por consiguiente, una prudencia elemental exige que el exegeta comience por tratar la cuestión sin recurrir a ese testimonio controvertido, si bien ha de estar siempre dispuesto a comprobar o rectificar sus conclusiones en caso de que resulte posible la autenticidad. Esta opción metodológica está cargada de consecuencias. Efectivamente, si estuviera probado el origen judío y precristiano de este apocalipsis, nos encontraríamos ante el único texto judío que contiene literalmente la expresión Hijo del hombre, empleada como título mesiánico. En este libro, la expresión no designa a un hombre como los demás; tampoco es una simple circunlocución con que el locutor se designa a sí mismo; aparece más bien como designación mesiánica y como predicado. Limitémonos a leer la frase siguiente: «Me respondió y me dijo: Este es el Hijo del hombre a quien pertenece la justicia y con quien la justicia habita» (1 Hen 46,3). Ya hemos dicho que, en los evangelios y en la literatura judeocristiana posterior, la expresión desembocó finalmente en un título mesiánico, empleada como predicado. Y eso es precisamente lo que ocurre en las *Parábolas de Henoc.* Prescindamos, pues, de este escrito etiópico y veamos cómo se presenta el resto de los datos.

Si en la Escritura, en Qumrán y en la literatura judía antigua no aparece el título mesiánico *el Hijo del hombre,* sí encontramos la expresión *como un hijo del hombre* o *como un hijo de hombre,* en singular o en plural, con una connotación especial. Recojamos los pasajes correspondientes antes de hacer algunas observaciones sobre ellos:

como un hijo del hombre, Dn 7,13
como hijos de hombres, LAB 19,9
como imágenes de hombre, *ibíd.,* 28,8
como una semejanza de hombre, 4 Esdras 13,3
parecidos de hombre, *ibíd.,* 13,13
(semejante a un hijo de hombre, Ap 1,13)
(como un hijo de hombre, *ibíd.,* 14,14)

Nuestro propósito es mostrar cómo el judaísmo anterior al siglo II de nuestra era, en su reflexión sobre la protología y la escatología, quiso evocar mediante esta fórmula al hombre en su grandeza arquetípica y al mesías futuro. Nos fijaremos solamente en los textos de Daniel, del Pseudo-Filón y de 4 Esd.

[22] P. Grelot, *L'espérance juive à l'heure de Jésus,* 152-157.

Pero quizá convenga citar también los pasajes siguientes: en Ez 1,26, la expresión *como el aspecto de un hombre* designa a Dios; en Dn 8,15, la fórmula *como el aspecto de un hombre* describe a Gabriel hablando al profeta Daniel, el *hijo de Adán* (8,17); en Dn 10,16 se aplica a un ángel la expresión *como la imagen de un hijo de Adán.* La conjunción *como,* tan frecuente en la literatura apocalíptica, no devalúa al hombre o al hijo de hombre al que se antepone...

Por estudiar el Nuevo Testamento tenemos al menos una ventaja: no estamos obligados a zanjar la cuestión del sentido primitivo de Dn 7,13. Recordemos el texto: «Seguí mirando, y en la visión nocturna vi venir en las nubes del cielo como un Hijo de hombre; se acercó al Anciano y se presentó ante él. Le dieron poder real y dominio: todos los pueblos, naciones y lenguas lo respetarán. Su dominio es eterno y no pasa, su reino no tendrá fin» (Dn 7,13-14). Citemos también la explicación que se da en Dn 7,27: «La realeza, la soberanía y el dominio sobre todos los reinos bajo el cielo serán entregados al pueblo de los santos del Altísimo: su realeza es una realeza eterna, y todos los soberanos le servirán y le obedecerán.» ¿Qué significan las palabras «como un Hijo de hombre, *kebar énash*»? ¿Se refieren al hombre en su grandeza adámica, a un ángel o a algún ser trascendente? ¿Al mesías-rey o simplemente a algún símbolo del pueblo de Israel? P. Grelot sigue la opinión más comúnmente admitida, debido a la interpretación que da Dn 7,27, pasaje que parece identificar al Hijo del hombre con el pueblo de los santos, es decir, con Israel: «La entronización del Hijo del hombres no representa, pues, el advenimiento de un rey humano, ni siquiera el del Mesías de Israel. Es un mero símbolo que evoca, con la llegada del reinado de Dios, la entrega del poder terrestre al pueblo que es su soporte concreto... Pero el símbolo está abierto...» [23]. En su libro *El Mesías de la Biblia,* aparecido en 1978, H. Cazelles quiere ser más preciso: «El aspecto colectivo de este reino del Hijo de hombre es, pues, indudable. Pero, en aquella época era inconcebible la existencia de un rey sin reino. De hecho, en este mismo capítulo, junto al simbolismo de las bestias, se ha introducido el simbolismo de los cuernos; los cuernos son reyes...» [24]. Nosotros nos guardaremos de optar en este caso. Tanto más cuanto que el único punto que aquí nos

[23] *Ibid.,* 40-41 (texto n.º 2) y notas 57-58.
[24] H. Cazelles, *Le Messie de la Bible* (París 1978) 203.

interesa es conocer la suerte de esta representación simbólica en el judaísmo antiguo. En este sentido es preciso constatar que, si la expresión *Hijo del hombre* no tiene en cuanto tal una valoración mesiánica, el conjunto del versículo de Dn 13,7 recibe a veces una explicación de tipo mesiánico[25]. En Ap 1,13, 14,14 y 4 Esd 13,3 es indudable la identificación mesiánica de la expresión *como un hijo de hombre*. Sin embargo, nos guardaremos de invocarla como título mesiánico; la expresión subraya sobre todo el misterio de tal identificación y es rara.

Recojamos un testimonio nuevo. El libro de las *Antigüedades Bíblicas* del Pseudo Filón, escrito antes de comienzos del siglo II y, muy probablemente, antes de la destrucción del segundo templo emplea dos veces, en plural, la expresión que nos ocupa[26]. Leamos en primer lugar LAB 19,9, donde Moisés ruega a Dios, recordando el itinerario seguido por el pueblo elegido: «Tú les has dado (en el Sinaí) la ley y los preceptos para que vivan y entren *como hijos de los hombres*. Pero ¿qué hombre no ha pecado contra ti?» Veamos ahora LAB 28,8, donde el juez Quenaz expone su visión del mundo originario, tal como era en el momento de la creación: «Entre el soporte de arriba (el cielo) y el de abajo (la tierra), de la luz de un lugar invisible surgieron de repente *como imágenes de hombre* que caminaban. Y he aquí que una voz decía: Así será el soporte de los hombres... Los que se aproximaban desde la luz del lugar invisible son los que habitarán (allí) y se llamarán hombres. Sucederá cuando (el hombre) haya pecado contra mí...» La obra del Pseudo-Filón no está influida por la apocalíptica, lo cual no impide que su autor introduzca algunos datos de este tipo en sus materiales

[25] Así en el *Midrás Tanhuma* sobre Gn 27,3, citado por P. Grelot, *L'espérance juive,* 249 (texto n.º 98); además, el *Midrásh Tehillim* sobre Sal 2,8 y 21,5, que identifica al Hijo del hombre con el Mesías (pero el texto es muy tardío). Por otra parte, el fragmento más antiguo de los *Setenta* (n.º 967) relativo a Dn 7,13 identifica «como un hijo del hombre» con «como el anciano de días», es decir, con Dios, probablemente en la línea de Ez 1,26; cf. J. Luste, *Daniel 7,13 and the Septuagint:* «Ephemerides Theologicae Lovanienses» 44 (1978) 62-68. Así, pues, en el nivel de una comunidad judeocristiana helenista o helenocristiana no se puede eliminar de la expresión «como un hijo del hombre» la connotación propiamente divina.

[26] El texto y el comentario del Pseudo Filón pueden verse en *Les Antiquités Bibliques* I (D. J. Harrington-J. Cazeaux) y II (C. Perrot-P.-M. Bogaert) (Sources Chrétiennes, 229-230; París 1976).

hagádicos. En la visión protológica de Quenaz, los hombres originarios son designados mediante la expresión «como imágenes de hombres» *(quasi imagines hominum)*. Una expresión análoga se aplica a los que acaban de recibir la Torá en el Sinaí, antes de encaminarse hacia la tierra prometida. Como es sabido, la tradición judía sostuvo a menudo que la generación santa del desierto, antes de cometer el pecado del becerro de oro, estaba también revestida de los privilegios adámicos [27]. En una palabra, la expresión *como hijos de hombre* evoca al hombre en su autenticidad original. Por otra parte, ese tipo de especulaciones sobre el hombre originario era conocido en todo el mundo helenístico, circundante antes de que penetrara en el pensamiento judío y llegara a ciertos grupos sectarios, sobre todo, de tipo bautista [28]. Citemos, un ejemplo. El *Libro de los sueños* o *Henoc* 83-90, escrito en la misma época que Daniel, marca la historia santa mediante una serie de bestias simbólicas como Dn 7 y 8. Representa a Adán mediante un toro blanco, al que siguen otros toros del mismo color, es decir, los patriarcas hasta Jacob. A continuación comienza en la historia santa el tiempo de las ovejas, en espera del último toro blanco, que inaugurará los tiempos escatológicos. También aquí, la escatología renueva la protología e implica una vuelta a la era primordial, la de Adán y los patriarcas [29].

Esa «adamología» penetró profundamente en el judaísmo. Citemos en particular el *Testamento de Leví* 18,2-3.10-13, donde el sacerdote-mesías abrirá las puertas del paraíso [30]; la *Vida de Adán y Eva;* los datos del Pseudo-Filón sobre Adán, «el primer formado»; el *Testamento de Abrahán* XI (recensión larga), por no hablar de las numerosas consideraciones de Filón de Alejandría sobre el primer hombre. También Pablo recogerá el tema adámico, por ejemplo, en 1 Cor 15,45-49. En este contexto cultural, la traducción aramea del Targum palestinense (en especial el Targum Neófiti) no carece de interés: el hebreo *Adam* y *ha-Adam* (Adán con artículo) se traduce normalmente por *bar nash* y *bar nashâ,* así en TgN Gn 1,26-27: «Yahvé dijo: Creemos al hijo del hombre a nuestra semejanza, como seme-

[27] Cf. J. Potin, *La fête juive de la Pentecôte* (París 1971) 203-217.

[28] Cf. los datos reunidos por O. Cullmann, *Christologie du Nouveau Testament* (Neuchâtel 1968) 118-166, y sobre todo F. H. Borsch, *The Son of Man in Myth and History* (Londres 1967); M. D. Hooker, *The Son of Man in Mark* (Londres 1967).

[29] Cf. P. Grelot, *L'espérance juive,* 45-48 (texto n.° 4).

[30] *Ibíd.,* 81-82 (texto n.° 23). El *Testamento de Leví* ha sido objeto de una «refundición cristiana» que hace difícil su utilización.

jante a nosotros... Y la Palabra de Yahvé creó al hijo del hombre a su semejanza.» Si tuviéramos que exponer en pocas palabras los perfiles de tal adamología, ofreceríamos el siguiente esquema: Dios creó a Adán, el hijo del hombre del Targum, en su grandeza primera. Pero el hombre pecador ha perdido su autenticidad de imagen perfecta de Dios, y sólo la recuperará cuando la humanidad se reintegre al estado original y recobre la talla adámica. Como dice Filón de Alejandría (*Legum Allegoriae,* 1,31s), el hombre celeste de Gn 1 precedió al hombre terreno y pecador de Gn 2,4s. Pero Pablo invierte por completo ese esquema y, así, rechaza el mito del Hijo del hombre originario. El primer Adán era sólo un «animal» terreno, no un Adán celeste. Este último Adán vino más tarde, y es Cristo, como se dice en 1 Cor 15,45s, donde se extrae la siguiente conclusión: «Lo mismo que hemos llevado en nuestro ser la imagen del (hombre) terreno, llevaremos también la imagen del (hombre) celeste» (15,49). El Hijo, que es la imagen perfecta, está unido a quienes llevan su imagen. Pablo invierte por completo la adamología judía, y eso explica que en adelante no pueda volver a emplear la expresión *Hijo del hombre.*

Pero volvamos a la expresión de LAB 19,9 *como hijos de los hombres,* en plural. ¿Es posible afirmar la existencia de alguna relación entre ella y la fórmula en singular *como un hijo de hombre?* Sobre este punto concreto, el texto de 4 Esd aporta un elemento interesante, sin olvidar que Dn 7 se fijaba a la vez en un individuo simbólico o real y en el pueblo de los santos. El autor de 4 Esd, escrito probablemente a finales del siglo I de nuestra era, describe así su visión: «Miré, y he aquí que se levantaba del mar un viento tan grande que agitaba todas las olas. Miré y vi que ese viento hacía subir del fondo del mar *como una semejanza de Hombre.* Miré y vi que ese Hombre volaba con las nubes del cielo...» (4 Esd 13,2-3)[31]. Entonces se levantaron multitudes de hombres para luchar contra el hombre en cuestión, pero él los derrotó totalmente. «Luego —continúa el narrador— vi a ese Hombre bajar de la montaña y llamar a sí a otra multitud, esta vez pacífica. Y acudían a él numerosas *semejanzas de hombres...*» (13,13). Más adelante se da la explicación: «Ese Hombre que has visto subir del fondo del mar es el que Dios tiene reservado desde hace tiempo para liberar a su creación...» (13,25-26). Después leemos: «Y él vendrá: cuando lleguen los signos que te he mostrado de antemano, entonces será revelado mi Hijo, el Hombre que has visto subir del mar» (13,32). Por último, la conclusión: «Yo le dije aún: ¡Señor, mi Señor! Ex-

[31] *Ibíd.,* 181-185 (texto n.º 56-57).

plícame por qué he visto al hombre subir del fondo del mar. El respondió y me dijo: Lo mismo que nadie puede escrutar ni ver lo que hay en las profundidades del mar, así ninguno de los que habitan la tierra podrá ver a mi hijo ni a los que están con él sino en el tiempo de su Día.» Así, pues, el pueblo de los que llevan la imagen se unirá al que los reúne, el Adán auténtico y verdadero que Dios se ha reservado por encima de las vicisitudes de la Historia y presenta como su hijo y su mesías.»

El autor de 4 Esd interpretó claramente la visión daniélica en un sentido mesiánico. Pues bien, aun sin acudir a las *Parábolas de Henoc,* es claro que esa exégesis era conocida en el judaísmo antiguo. Esa es al menos una explicación probable del bellísimo *Poema de las cuatro noches,* que se lee en el Targum palestinense de Ex 12,42 y cuya traducción ofrecemos aquí:

> «Llegará la cuarta noche cuando el mundo se aproxime a su fin para ser rescatado: los yugos de hierro serán rotos, y las generaciones perversas anonadadas; Moisés saldrá del desierto, y el rey Mesías de lo alto. El uno se pondrá en cabeza del rebaño y el otro se pondrá en cabeza del rebaño (o en la cima de la nube), y la Palabra del Señor se pondrá entre los dos, y caminarán juntos. Esa es la noche de la Pascua para el nombre de YHWH, noche reservada y fijada para la liberación de todas las generaciones de Israel» [32].

La venida de un Mesías de lo alto, que camina en la cima de la nube, recuerda evidentemente al Hombre de Daniel. La afirmación de que, al fin de los tiempos, vendrá la Palabra flanqueada por Moisés y por el Mesías no tiene nada de sorprendente. En el targum Tg J 1 sobre Dt 30,4 se lee también: «Cuando vuestros dispersos estén en el extremo de los cielos, la Palabra de YHWH vuestro Dios os reunirá de allí por medio de Elías el sumo sacerdote y os hará retornar por medio del rey Mesías.» ¿No aparece también Jesús en la transfiguración rodeado de una nube y flanqueado por Elías y Moisés? [33]. ¿No es él la nueva

[32] El targum Tg J 2 sobre Ex 12,42 dice: «Moisés saldrá de en medio del desierto, y el rey mesías del centro de Roma.» Nosotros seguimos la lectura del *Ms 110* (Moisés saldrá del desierto, y el rey mesías de lo alto); cf. L. Le Déaut, *La Nuit pascale* (Roma 1963) 359-370.

[33] Según el *Midrás Deuteronomio Rabba* 3,17 sobre Dt 10,1, Moisés y Elías volverán juntos al fin de los tiempos.

palabra de un nuevo Sinaí y el Hijo que es preciso «escuchar», el «profeta como yo» de Dt 18,15? Según la interpretación de Marcos, ¿no ha venido ya el reinado de Dios con poder, puesto que el Hijo se halla ya presente (Mc 9,1.7)? El Hijo ha sido designado; pero, añade Jesús, no hay que anunciarlo a nadie «hasta que este Hijo del hombre resucite de entre los muertos» (Mc 9,9). ¿Quién es, pues, el Hijo del hombre de que habla Jesús? Ahora disponemos de todos los datos, fragmentarios pero suficientes, que permiten comprender un poco mejor esta expresión evangélica.

IV. EL HIJO DEL HOMBRE Y JESUS

La dificultad de la expresión Hijo del hombre en los evangelios se debe a su estatuto lingüístico y al cruce de los sentidos que entran en competencia. A los «semas» de la filiación y la humanidad se añaden varias connotaciones procedentes del mundo adámico y del mundo escatológico. Además, con esta expresión, el locutor puede referirse a sí mismo personal e impersonalmente —en su propio *yo* o como un *él*—, es decir, por medio del pronombre personal o del pronombre de la no persona [34].

En el estadio de las comunidades responsables del texto evangélico parece que la protología y la escatología se unen aquí, para expresar a la vez el *Alfa* y la *Omega*, el Adán y el Mesías que viene de la nube. Es más, en el lenguaje judeocristiano constituye una expresión capaz de abarcar prácticamente todos los títulos cristológicos que se utilizarán después en las comunidades de la diáspora cristiana: desde el Adán perfecto hasta el Mesías esperado en la nube, desde el Hijo de Dios celeste hasta el Señor y juez soberano. Y todo ello con la ventaja adicional de escuchar a Jesús presentándose a sí mismo en el marco de su cristología plena. Sin embargo, la expresión era extraña, difícil de emplear para designar a Jesús, quizá ya algo sospechosa y ciertamente arcaizante para un hombre de la segunda generación cristiana. Tuvo que haber varias razones para que la recogieran las Iglesias dispersas por el mundo helenístico: la de un Marcos

[34] *El* es el pronombre de la «nopersona», como explica E. Benvéniste, *Problèmes de linguistique générale* (París 1966) 251-257. Es de notar que, en los discursos del cuarto Evangelio, Jesús pasa fácilmente del *yo* al *él* (= el Hijo); cf. Jn 5,19-25.

en Roma, la de un Mateo en Antioquía, las de Lucas y Juan... No sintieron esa dificultad las Iglesias judeocristianas de tipo sectario, por ejemplo, los grupos bautistas, mandeos y otros parecidos, que explotaban ampliamente el tema adámico[35]. Pero ¿no podía la expresión Hijo del hombre, convertida ya en título cristológico, encerrar el peligro de reducir la persona de Jesús a la mera autenticidad de su humanidad? ¿No sería, pues, Jesús más que un Adán redivivo, el hombre perfecto de un paraíso recuperado? Tal peligro no era sin duda ilusorio, sobre todo en el momento en que la expresión aramea debía traducirse al griego. Por lo demás, vemos cómo Pablo reduce al primer Adán a su estatuto de ser «animado», para expresar mejor la novedad del Adán celeste (1 Cor 15,44-48), y el apóstol elimina la expresión de su vocabulario misional. Marcos la recoge, pero la engobla cuidadosamente en su evangelio del Hijo de Dios (Mc 1,1; 9,7; 14,61 y 15,39), y así neutraliza su peligro: Jesús es mayor que Adán, y en la expresión Hijo del hombre domina en adelante la palabra Hijo. Así, pues, las divergencias entre Pablo, los evangelistas y los testimonios judeocristianos —por tardíos que sean— representan, desde el punto de vista histórico, un indicio de peso. *Pese al peligro* que la expresión encerraba, los evangelistas la recogieron de la tradición.

Pero ¿hasta qué punto es posible valorar la distancia existente entre los primeros grupos judeocristianos y el Jesús que ellos rememoran? Para responder históricamente a esa pregunta, no hay otro medio que analizar las diferencias, literarias e históricas, entre el entorno judío de la época y el Jesús rememorado en la anámnesis cristiana. Sinteticémoslas brevemente.

La comunidad cristiana de lengua aramea, al poner siempre en labios de Jesús, y como un término para designarse él mismo, la expresión «Hijo del hombre», evoca el *yo* de Jesús de una forma extraña y lo hace con una frecuencia que sólo se puede explicar por el impacto que produjo en los mismos discípulos de Jesús. La extrañeza de la expresión aumenta cuando designa a Jesús como exterior a sí mismo, en su otro *yo* (Mc 8,38). La comunidad cristiana recuerda no sólo que su Señor era distinto, sino también que él mismo se presentaba como alguien distinto del que era. Además, la expresión tenía que ir acompañada de las connotaciones adámicas y escatológicas conocidas en la época. En particular, los temas de la visión del Hijo del hombre y de su

[35] Cf. F. Borsch, *The Son of Man* (Londres) 174-231.

venida en su movimiento ascendente hacia Dios, así como los temas de la nube, del juicio y de la reunión de los elegidos, remiten con toda seguridad a Daniel. Pero en ese caso hay un punto sorprendente. Las palabras *como un hijo de hombre,* que en el judaísmo dirigían la atención hacia el arquetipo original y, a la vez, hacia alguna figura victoriosa del fin de los tiempos, quedan ahora reducidas a la expresión *Hijo del hombre,* encuadrada en el presente del locutor o en el futuro de su enunciación. El pasado y el futuro se condensan en el presente del *yo* de Jesús. Ese paso del parecer *(como)* al ser (sin *como*) tiene sin duda un sentido, es decir, una función en la narración. Pero nos espera otra sorpresa. ¿No habría sido natural que, en analogía con el *como un hijo de hombre* de Daniel 7,13, todas las menciones evangélicas del Hijo del hombre se refirieran a un juez escatológico y último sujeto del poder? Pues no ocurre así. Indudablemente, el locutor Jesús de Mc 14,62 lanza como un grito de victoria el anuncio de un Hijo del hombre que llega: el hombre juzgado en el sanedrín juzgará muy pronto a sus propios jueces, y ellos lo verán, porque el puesto del Hijo del hombre es el del poder, está en la nube, en la gloria, en la asamblea de los elegidos y de los ángeles.

¿Cómo fue posible asociar la expresión gloriosa de ese Hijo del hombre con ese «reverso del poder» que se manifiesta en la vida cotidiana de un Hijo del hombre que no sabe dónde reclinar su cabeza, incluso antes de verse obligado a afrontar la muerte? En Marcos, y ya en la tradición premarcana, la contradicción es violenta. El *yo* del poder de Jesús se agota en la debilidad impotente, provocando un cambio total de sentido en la expresión Hijo del hombre. El evangelio presenta sin duda otros muchos ejemplos de esa inversión de las categorías. Por eso cabe preguntar si no es el propio Jesús quien llevó a cabo tal invención. ¿No se presentó como un hombre en toda su autenticidad primera y como un profeta enfrentado con la muerte, antes de decir quién será en el momento del juicio final? A nuestro juicio resulta imposible dar una respuesta a la pregunta, que se plantea en el plano de la conciencia de Jesús. Pero podemos desplazar los datos para formularla en términos históricamente inteligibles. Planteemos los problemas siguientes:

Al parecer, el tema adamológico y, sobre todo, el anuncio de los últimos tiempos y del juicio que llega eran muy conocidos en los círculos bautistas. Según los evangelios, Juan Bautista anuncia el juicio de Dios. Jesús lo anuncia también, en la línea

de Daniel, pero relacionándolo directamente con su persona. En la anámnesis cristiana, la expresión Hijo del hombre traduce perfectamente ese singular desplazamiento en el anuncio, que va del juicio de Dios al juez que lo realizará soberanamente (Dn 7,14).

En los círculos bautistas, la era del perdón escatológico se significaba mediante la inmersión en las aguas vivas. Pues bien, según la anámnesis cristiana, Jesús relacionó directamente con su persona ese anuncio fundamental, hasta el punto de afirmar que el reinado soberano de Dios actuaba ya en su actividad exorcista. En adelante, la acción soberana de Dios pasa a través de él. ¿Cómo podía la comunidad cristiana traducir esta convicción de Jesús sobre sí mismo mejor que mediante la expresión Hijo del hombre, aureolada del poder otorgado, según Dn 7,14?

En la atmósfera palestinense del siglo I, marcada por el movimiento de profetas y mesías, la expectación del reino mesiánico no pudo menos de agudizarse. Pero, según el testimonio cristiano, Jesús rechazó tal expectación para anunciar que el reinado de Dios estaba ya cerca. Jesús no es el rey del reinado esperado; sin embargo, su persona está directamente comprometida en el anuncio de la acción soberana de Dios, que ya está en marcha. Así, las categorías Mesías y reino son sustituidas por la del reinado soberano de Dios y la del Mesías que lo manifiesta, de manera que proclamar la proximidad del reino de Dios, por el hecho de su propio anuncio y de su acción, y utilizar el *yo* del Hijo del hombre viene a ser, en parte, lo mismo. Al anunciar un reinado de Dios que llega por su actividad, Jesús se presenta como el Hijo del hombre que va a venir. Entre estos dos temas hay una correspondencia plena; son, en cierto modo, dos lenguajes para expresar la misma experiencia religiosa, en función del presente en el primer caso y del futuro en el segundo. Sin embargo, estos dos lenguajes, el del Hijo del hombre y el del reinado de Dios, no pueden emplearse *juntos* sin que la expresión Hijo del hombre caiga en la categoría de los títulos político-mesiánicos. Eso es lo que ocurre en Mt 16,28: «... sin haber visto al Hijo del hombre venir en *su* reino». Pero, como certeramente ha observado P. Vielhauer, tal coincidencia es «anormal» en la versión más antigua del kerigma cristiano.

En la atmósfera palestinense marcada por las perturbaciones políticas, la comunidad cristiana recuerda la acción del profeta Jesús, separándolo por completo de los (falsos) profetas de la época. Pero ¿cómo recordar esa actividad profética sin evocar el pensamiento de la muerte y del más allá de la muerte? El profeta

mártir camina lúcidamente hacia la muerte y grita al mismo tiempo su victoria, que legitima su acción presente, realizada según el designio de Dios. ¿Qué expresión puede traducir mejor que la de Hijo del hombre esa victoria más allá de la muerte? En una palabra, no es históricamente la expresión Hijo del hombre la más adecuada para recordar todo lo que Jesús dijo personalmente de sí mismo y todo lo que inició proféticamente? Esta expresión recoge plenamente la pretensión de Jesús frente al poder. Ahora bien, tal pretensión encuentra un eco del testimonio irrefragable de la cruz, plasmado en las palabras «Jesús el Nazoreo, rey de los judíos». Tal pretensión encuentra un eco más fuerte todavía en la comunidad cristiana que, por una parte, rememora el extraño *yo* de Jesús en la pobreza impotente de su vida —pese a que la Iglesia lo rodea de gloria— y por otra evoca su espera inmediata del Hijo del hombre que él será, pese a que la Iglesia vive siempre en espera de su Señor.

Así, pues, sin situarnos en el plano de un dicho concreto sobre el Hijo del hombre, podemos concluir que, si la expresión Hijo del hombre no hubiera desempeñado de alguna manera un papel esencial en Jesús, todo el resto del personaje resultaría enigmático. Si el historiador busca alguna coherencia en los personajes de su retrodicción historiadora, la expresión Hijo del hombre se presenta ante él como algo insoslayable. Y no podrá hacer otra cosa que recordar a su vez el extraño *yo* del profeta nazoreo que anunciaba ya su victoria en el Hijo del hombre que iba a ser.

CAPITULO VIII

JESUS Y EL PADRE

Acabamos de ver cómo la primera comunidad cristiana reflejó el *Yo* de Jesús por medio de la expresión «Hijo del hombre», pronunciada como un grito de victoria tras su muerte. Así la palabra engloba *in nucleo* todos los títulos cristológicos que empleará después la Iglesia para designar a su Maestro: la primera imagen de Dios y el último Adán, el Hijo de Dios y el Señor resucitado encuentran su razón esencial en esa expresión recogida cuidadosamente por la comunidad judeocristiana. El primer cristianismo, en su cristología plena, supo mantener esa expresión que permitía subrayar el vínculo entre el Señor de su fe y la parusía esperada. Los demás títulos cristológicos —Rey, Cristo, Señor, Hijo de Dios— no tienen *de suyo* esa ventaja: la dimensión escatológica se difumina. Más aún, ¿cómo «decir Jesús» en la primera comunidad cristiana sin evocar ante todo cómo se llamaba él a sí mismo?

Sin embargo, esa expresión no permitía designarlo, sobre todo en el nuevo contexto del mundo helenístico. Pablo no la emplea, si bien la traslada, en parte, a la expresión «Hijo de Dios» o «su Hijo». De este modo, el vocabulario de la filiación adquiere cada vez más importancia. Así, a partir del año 50-51, el Apóstol escribe a los helenocristianos de Tesalónica que deben «servir al Dios vivo y verdadero y esperar del cielo a su Hijo, al que él resucitó de entre los muertos» (1 Tes 1,9-10). ¿No le «reveló (Dios) a su Hijo» en el camino de Damasco (Gál 1,16)? Además, ¿no se refiere su Evangelio «a su Hijo que, por línea carnal, nació de la estirpe de David y por línea de Espíritu santificador, fue constituido Hijo de Dios en plena fuerza por su resurrección» (Rom 1,4)? La expresión Hijo de Dios es por excelencia un título de revelación. No es casual que los sinópticos la pongan en labios de Dios en el bautismo y en la transfiguración (Mc 1,11; 9,7). O, como dice Jesús a Pedro «eso no te lo ha revelado nadie de carne y hueso, sino mi Padre del cielo» (Mt 16,17). ¿Quién, en efecto, puede conocer ese nombre? Sólo el mismo Dios y, de

rechazo, los demonios (Mc 3,11; 5,7). Para un hombre de la primera generación cristiana no hay nada más «verdadero» que esa designación, ya que la certifica Dios. Los primeros cristianos pueden, pues, confesar su fe imitando a Pedro (Mt 14,33; 16,16) o al centurión que se halla al pie de la cruz (Mc 15,39).

Todos estos puntos son muy conocidos y tenemos reparo en plantear una vez más el problema del «Hijo de Dios», tantas veces estudiado [1]. Nuestra exposición será breve y se ceñirá a lo esencial; partiremos de las dos preguntas que se hacen con más frecuencia: ¿Hasta qué punto se consideró Jesús Hijo de Dios? ¿No es este título una creación griega, llegada de la diáspora cristiana bajo el patrocinio de Pablo? A esta última pregunta responderemos con una negativa: la expresión no procede del mundo helenístico; es muy conocida en Palestina, y la tradición prepaulina la aplica a Jesús. La respuesta a la pregunta sobre la conciencia filial de Jesús es más delicada, si la consideramos bajo este ángulo, es decir, invirtiendo el procedimiento metodológico que nos ha guiado hasta aquí. Será preciso plantearla en otros términos, más inteligibles históricamente. Por otra parte, ¿quién puede «hacer historia» partiendo de una expresión aislada en su singularidad? Sin duda, es posible reconstruir en parte su historia literaria, pero el trabajo específico del historiador está todavía por hacer.

I. LA EXPRESION HIJO DE DIOS EN EL JUDAISMO Y EN LA PRIMERA COMUNIDAD

La Escritura y el antiguo judaísmo conocían bien el tema de la filiación divina, y está comprobado que, en este punto concreto, un recurso intempestivo a los «hombres divinos» del mundo helenístico no conduce a nada [2]. En la Escritura, esta expresión metafórica significa en primer término una relación especial de

[1] Cf. en particular F. Hahn, *Christologische Hoheitstitel* (Gotinga ^{3}1966); A. Descamps, *Pour une histoire du titre Fils de Dieu*, en M. Sabbe (ed.), *L'évangile selon Marc* (Lovaina 1974) 529-571; M. Hengel, *Jésus, Fils de Dieu* (París 1977).

[2] En realidad, el *theios anèr* (hombre divino), cuya existencia en el siglo I es problemática, no suele ir unido a la expresión *huios theou*. Por otra parte, desde el año 40 a. J.C., el título *divi filius* fue atribuido a Augusto, pero ese *divus* cualifica a César en su apoteosis divina.

Dios, y por tanto su protección eficaz, con aquellos a quienes se atribuye. Por lo demás, se aplica con bastante largueza: a seres celestes (Gn 6,2); al pueblo de Israel (Ex 4,22; Dt 14,1; Jr 31,9.20); a los hombres justos y piadosos (Eclo 4,10; Sab 2,17-18), por no hablar del mesías real, considerado a veces como un hijo de Dios en el sentido «adoptivo» de la palabra (2 Sam 7,14; Sal 2,7; 89,27-28). Nunca se habla de un «hijo de Yahvé».

En el llamado judaísmo intertestamentario, hemos encontrado la expresión en 4 Esd (13,32): «Entonces será revelado mi hijo» (con probable alusión a Sal 2)[3]. También aparece en otros lugares, por ejemplo en *Jubileos,* donde se aplica al pueblo de Israel: «Obrarán de acuerdo con mis mandamientos; yo seré su padre y ellos serán mis hijos. Y serán llamados todos hijos del Dios vivo. Y todos los ángeles y espíritus sabrán y reconocerán que son mis hijos, que yo soy su padre en fidelidad y justicia y que los amo» (*Jub.* 1,24s). Pero fijémonos sobre todo en el fragmento descubierto en Qumrán (4 Q 243). He aquí su traducción: «... él será grande en la tierra... y todos le servirán... se le llamará y será cualificado por su nombre. Hijo de Dios *(bhr dy 'El)* será llamado (*o* se llamará) e hijo del *Altísimo (br 'lywn)* se le llamará. La visión de un relámpago (literalmente «como relámpagos de visión»), así será su reinado. Ellos reinarán algunos años sobre la tierra y destruirán todo. Un pueblo destruirá a otro, una ciudad a otra. *(vacat)* Hasta que surja el pueblo de Dios y todo esté en paz, sin la espada». El final del texto podría hacer pensar que se trata más bien de una pieza polémica contra quien —o quienes— se arroga(n) ese título. J. T. Milik da incluso el nombre del reo: Alejandro Balas (150-145 a. C.), que llegó a atribuirse en sus monedas el título de *theopatôr* (el que tiene a Dios por padre)[4]. En cualquier caso, el fragmento de Qumrán demuestra claramente que, en el plano literario, la expresión era conocida en el mundo palestinense, ligada probablemente a la ideología real. ¿Es necesario añadir que el oráculo angélico de

[3] Cf. *supra,* p. 210s; 150, n. 17. Nótese que la expresión *hijo amado* se encuentra también en Gn 22,2 (LXX) y Jr 31,20 (LXX); ahora bien, según *T.b. Megilla* 31a, ésas son las dos lecturas para el primero de Tishri; cf. C. Perrot, *La lecture de la Bible* (Hildesheim 1973) 255.

[4] J. T. Milik no ha publicado aún este fragmento; sólo contamos con J. A. Fitzmyer, *The Contribution of Qumrân Aramaic to the Study of the New Testament:* «New Testament Studies» 20 (1974) 391-397, basado en una conferencia de Milik (según Fitzmyer, se trataría del fragmento de un apocalipsis judío).

la anunciación a María presenta grandes semejanzas (Lc 1,32.35)? Por eso no es extraño que la expresión vuelva a aparecer en un texto judío como *José y Asenet* [5] y en el Nuevo Testamento, particularmente en los fragmentos paulinos que hunden sus raíces en la antigua tradición palestinense.

La primera comunidad judeocristiana atribuía también a Jesús el título de Hijo, al parecer por un doble influjo. Por una parte, la designación mesiánica podía llevar consigo el título de la filiación divina: los dos elementos se evocan mutuamente, como se comprueba en el judaísmo del siglo I, por no hablar de la pregunta de Caifás a Jesús: «¿Eres tú el Mesías, el Hijo del bendito?» (Mc 14,61; cf. Jn 11,27). El Cristo, reconocido en Pascua, recibe en consecuencia el título de Hijo de Dios, como lo declara Pablo basándose en una tradición antigua: «su Hijo que, por línea carnal, nació de la estirpe de David, y, por línea de Espíritu santificador, *fue constituido* Hijo de Dios en plena fuerza *por su resurrección* (Rom 1,4). Por otra parte, y de modo más determinante todavía, el título de Hijo de Dios procede en parte de la expresión Hijo del hombre, y ello en un contexto concreto: el de la parusía. Tal es al menos la opinión de A. Descamps, que nosotros seguimos sin reservas en este punto [6].

Como hemos dicho, la expresión Hijo del hombre permite expresar el *yo* de Jesús, pero no designarlo: no es un título de atribución. La palabra Hijo no presenta ese inconveniente. Por otra parte, hay afinidades evidentes entre las dos expresiones. El cuarto Evangelio las entremezcla continuamente. En el relato de la transfiguración, los dos términos se identifican: el Hijo de la voz celeste es aquel del que Jesús habla refiriéndose a sí mismo más allá de la muerte: «Hasta que el Hijo del hombre resucite de entre los muertos» (Mc 9,7.9). En pleno contexto escatológico se mueve también el *logion* de Mc 8,38: «Porque si uno se avergüenza de mí... también el Hijo del hombre se avergonzará de él cuando venga con la gloria de su Padre entre los santos ángeles». En este dicho, cuya formulación es muy antigua, se trata del Hijo del hombre ante *su* Padre, por no hablar de los ángeles. ¿No reaparecen estos tres personajes en la sorprendente frase en que Jesús manifiesta su desconocimiento del tiempo del juicio: «En cuanto al día y a la hora, nadie los sabe, ni siquiera

[5] Cf. *José y Asenet* 6,2-6; 13,10; 21,3. Cf. M. Philonenko, *Joseph et Aséneth* (Leiden 1968) 85-86.

[6] A. Descamps, *art. cit.*, 569 (citado *supra*, nota 1).

los ángeles del cielo ni el Hijo, sólo el Padre» (Mc 13,32)? [7]. Por último, el contexto de la parusía es también evidente en el elemento kerigmático que recoge Pablo cuando exhorta a los Tesalonicenses a «... aguardar del cielo a su Hijo, al que resucitó de entre los muertos, a Jesús, que nos va a librar del castigo que viene» (1 Tes 1,10). El Hijo de que aquí se trata es semejante al Hijo del hombre de que hablan los *logia* escatológicos de los evangelios y al «Hijo del hombre» de Daniel, a quien se le dio todo, gloria y realeza. Por lo demás, esta entrega total de los bienes del reino se evoca en un *logion* de la tradición común a Mateo-Lucas que menciona al Hijo: «Mi Padre me ha entregado todo; al Hijo lo conoce sólo el Padre...» (Mt 11,27; Lc 10,22). En una palabra, en el contexto judeocristiano de la expectación de la parusía, el tema de la filiación está también muy cerca de la expresión Hijo del hombre [8]. El tema es, pues, antiguo. Pero ¿hasta qué punto se puede proyectar su realidad sobre la vida y la experiencia de Jesús?

II. EL DIOS DE JESUS

¿Se declaró Jesús Hijo de Dios? Para responder a la pregunta, los exegetas suelen proceder del modo siguiente. Comienzan por seleccionar los materiales en que se encuentra tal expresión y tratan de identificar las tradiciones consideradas como más antiguas desde el punto de vista literario. Si hubiera que hacer un balance diríamos que casi todos los exegetas piensan que Jesús no empleó nunca ni se aplicó a sí mismo el título «Hijo de Dios». La expresión «Hijo» encuentra mayor aceptación entre los críticos por lo que se refiere a los extraños *logia* de Mc 12,5-6; 13,32 y Mt 11,27; Lc 10,22. Subrayemos ante todo una observación que se hace a menudo: ¿pudo crear la primera comunidad un *logion* como el de Mc 13,32, en que Jesús confiesa su igno-

[7] El Hijo de que se trata aquí es identificado con el Hijo del hombre de Mc 8,38; 13,26 por R. Pesch, *Naherwartungen* (Düsseldorf 1968) 190-195, y *Das Markusevangelium* II (Friburgo 1977) 310.

[8] Incluso en la parábola de los viñadores homicidas (Mc 12,5.6), la mención del hijo, que designa indirectamente a Jesús, está situada en el contexto del juicio. Por otra parte, las tres alusiones sinópticas a los *hijos de Dios (huioi)* se sitúan también en un contexto escatológico: Mt 5,9.45; Lc 20,36.

rancia? Por otra parte, la antigua tradición común a Mt 11,27 y a Lc 10,20 está muy próxima al lenguaje joánico[9], lo cual no reduce necesariamente su autenticidad. Sin embargo, algunos exegetas ponen en duda estas tres menciones del Hijo, más bien inconexas y poco comunes... en labios de Jesús. ¿Habrían entendido sus contemporáneos esa palabra, empleada absolutamente?

Una vez hecha la selección literaria, el exegeta se pregunta qué sentido debe dar a la palabra *hijo*. Ahora bien, la gama de significados posibles es tan rica en el siglo I que el comentarista puede, casi a su gusto, atribuir a Jesús la conciencia filial que más se ajuste a lo que él cree verosímil. Según los casos, lo designará como mesías real o como Hijo del hombre, como un rabí piadoso que trata con gran intimidad a su Dios o incluso como un taumaturgo más o menos divinizado en la línea de los «hombres» divinos» del mundo helenístico. Pero dejemos esas hipótesis y veamos cómo llama históricamente la comunidad pascual a su Señor en la anámnesis que hacía de la especial relación que lo unía con su Dios; veamos también cómo valoraba esa comunidad la distancia que la separaba de su propio Señor. El juicio que la comunidad formula de su Maestro —al evocar esa relación y valorar esa distancia— es en cuanto tal un dato histórico de gran importancia. La memoria de la Iglesia no es el ámbito de lo arbitrario. Los ministros cristianos de la palabra estaban sometidos a ciertos imperativos concretos en la forma de «representar» la imagen del Nazareno. Entre otras cosas, se imponían la anámnesis de la sorprendente relación de Jesús con su Dios y la anámnesis de la distancia, no menos sorprendente, entre Jesús y los suyos. El lugar de coherencia de estos dos movimientos esenciales encuentra su expresión en el lenguaje de la filiación divina.

1. El primer punto, la relación de Jesús con su Dios, no deja de sorprender. Pero podemos tratarlo con brevedad, pues el tema es conocido. El Dios de Jesús no es ya el Dios de la creación ni el de la Escritura —aunque no los excluya—, sino más bien aquel a quien Jesús designa a partir de ahora. En su recuerdo, la primera Iglesia se quedó sorprendida por esa inmediatez del Maestro con respecto a *su* Dios. Por encima de las tradiciones y de las costumbres, por encima de la Torá —es decir, de la misma revelación divina—, Jesús evoca a su Dios y

[9] Cf. el tema del conocimiento del Padre y del Hijo en Jn 14,7; 15,14.

habla de él con palabras nuevas. Todas las páginas del evangelio lo atestiguan. En el ambiente judío, esa manera de dar autoridad a la propia persona ante Dios es por lo menos sorprendente. El vínculo entre Jesús y su Dios encontrará su expresión privilegiada —pero no exclusiva— en el vocabulario de la paternidad y la filiación [10]. Se ha subrayado repetidas veces que, en los evangelios, Jesús dice siempre *mi* Padre o *vuestro* Padre, nunca *nuestro* Padre. Es cierto que el Padrenuestro de Mateo comienza con estas últimas palabras; pero se trata de una oración que Jesús enseña a sus discípulos: «*Vosotros* rezad así» (Mt 6,9). Sin duda, esa manera de dirigirse a Dios como a un padre no tiene nada de inaudito ni en la Escritura ni entre los paganos. Lo importante es la diferencia, evocada por la comunidad pascual, entre el Padre al que Jesús llama suyo y el «Padre nuestro que estás en los cielos» conocido por toda la literatura judía de la época [11]. Por no hablar de que Jesús, en contra de las costumbres de su tiempo, emplea en su oración la palabra familiar *Abba* (Mc 14,36) Pablo conoce ya todos estos datos cuando recoge la palabra *abba,* «papá», ahora patrimonio de los cristianos en cuanto hijos adoptivos de Dios (Gál 4,5-6; Rom 8,15); o cuando insiste en «el Dios y el Padre de nuestro Señor Jesucristo» (2 Cor 11,31; Rom 15,6). Tales datos pertenecen sin duda al fondo más antiguo del pensamiento cristiano.

Esa insistencia en la paternidad de *su* Dios entraña *ipso facto,* explícita o implícitamente, el vocabulario de la filiación. Aunque ya no es posible reconstruir el dicho de Jesús en su perfil originario, podemos afirmar —casi *a priori*— que el vocabulario en cuestión tenía su puesto fundamental en un contexto de pensamiento eminentemente escatológico. Ese es precisamente el caso de las menciones más antiguas del Hijo del hombre, y del Hijo, como hemos dicho antes [12]. Si hay una coherencia en el personaje Jesús, se halla sin duda en su situación ante Dios, su Padre, en

[10] Cf. W. Marchel, *Abba, Père* (Roma 1963); J. Jeremias, *Abba* (Gotinga 1964); J. Carmignac, *Recherches sur le Notre Père* (París 1969) 55-69. Nótese la extrema discreción de Marcos, sobre todo en comparación con Juan, para designar a Dios como el Padre.

[11] La fórmula aparece en la oración del *Qaddish;* hacia el año 90 de nuestra era, R. Eliezer el Grande habla también de la oración a «nuestro Padre que está en el cielo» (*M. Sota* 9,15).

[12] Cf. p. 220s.

el fervor de un reinado que llega y en el que él está ya directamente comprometido.

La anámnesis eclesial de ese vínculo entre Jesús y el Padre es tan fuerte que causan extrañeza las reticencias que a veces la matizan; así ocurre en Mc 10,18: «Nadie es bueno más que uno, Dios», y en Mc 13,32: nadie conoce el día del juicio, «ni siquiera los ángeles... ni *el Hijo,* sólo el Padre». Jesús conoce todo, salvo ese secreto por excelencia de los discursos apocalípticos (2 Bar 21,8). En cambio, los apocalípticos de la época hacían cálculos documentados sobre el fin de los tiempos [13]. Jesús se niega a hacerlos. Eso es un secreto de Dios. La Iglesia, al tiempo que ensalzaba hasta lo sumo a su Señor, no dejaba de evocar la primacía de Dios y lo hacía no afirmando genéricamente la soberanía divina sobre la creación, sino subrayando esa primacía con respecto al Hijo. Por otra parte, siempre en el plano histórico, es sorprendente comprobar que las antiguas tradiciones cristianas son muy circunspectas en lo tocante al título de la filiación, vinculada en parte a la ideología real, como hemos visto. En el mismo momento en que la comunidad cristiana recordaba cómo Jesús llamaba a Dios Padre suyo, en una relación única en su género, sabía mantener sus reservas, no para designar a Jesús como Hijo de Dios —cosa que hacía con fuerza en su confesión de fe—, sino para poner esa expresión en sus labios. En los evangelios, Jesús no se da tal título. Sin duda, el peso de «la historia» tuvo que ser muy fuerte para que los primeros ministros de la palabra no se dejaran llevar en este punto por el «mito de lo originario».

2. El segundo punto sorprendente —relacionado también con el tema de la filiación— es la distancia que existe entre Jesús y los suyos, incluidos sus discípulos más íntimos. La comunidad pascual recuerda con viveza el impacto que le produjo la experiencia de esa «diferencia». El relato de la transfiguración ofrece un testimonio importante al respecto [14]. Ocupa, y con razón, un puesto central en el Evangelio de Marcos (9,2-10), donde aparece poco después de la confesión de Cesarea. Lo vamos a comentar

[13] Cf. Pseudo-Filón, LAB 19,15; 4 Esd 14,11.

[14] Véase la bibliografía de R. Pesch, *Das Markusevangelium* II (Friburgo 1977) 82-84, añadiendo las juiciosas observaciones de un grupo semiótico de Toulouse, en «Sémiotique et Bible» 9 (1978) 36-58.

brevemente ateniéndonos al texto tal como ha llegado hasta nosotros. No se trata, pues, de situarse en el plano «del acontecimiento» para conocer en el orden empírico «qué pasó». Tampoco se trata de imaginar un proceso literario que permita explicar la génesis del relato. A veces se dice, sin prueba alguna, que nos hallamos ante un relato de aparición pascual, transformado, y anticipado a la vida de Jesús. Partamos más bien del relato mismo para captar el movimiento de la narración y descubrir su lenguaje. Así podremos comprobar que la producción de este relato es históricamente el testimonio de un gran impacto experimentado por la comunidad judeocristiana. En efecto, si se consideran las cosas desde un punto de vista estrictamente judío, la escritura de este relato es sorprendente. El hecho de que, *pese a todo,* se haya producido en un medio judío relacionado con Jesús demuestra no sólo la fuerza del impacto del acontecimiento pascual, sino también la del recuerdo que los discípulos conservaban de su maestro, en la experiencia de su diferencia. Además, la experiencia pascual de «la continuidad» y «la discontinuidad» entre el Nazoreo crucificado y el Resucitado no habría sido posible si no hubiera habido, ya antes de Pascua, una experiencia real de la diferencia que presentaba Jesús a los ojos de sus discípulos. Si el Señor es la resurrección es a la vez reconocible y diferente (cf. María Magdalena, Jn 20,11-18), es porque los testigos de su vida la habían conocido y, en parte, experimentado ya en su diferencia. En los capítulos III y VIII hemos insistido repetidas veces en este punto cardinal, partiendo de la anámnesis comunitaria del bautista Jesús para llegar a la de la expresión Hijo del hombre, en la que Jesús se distancia en cierto modo de sí mismo, distinguiendo entre su *yo* y el *yo* que será después de la muerte.

Pero ¿cómo traducir esa experiencia de la diferencia, que incluía tanto la de antes de la resurrección como la de la mañana de Pascua (pues de lo contrario no habría habido anámnesis)? El lenguaje «plástico» del judeocristianismo —o, si se quiere, el lenguaje de las imágenes simbólicas— se prestaba perfectamente para hacer perceptible la expresión de lo inefable. Y no se diga que, como se trata de una teología en imagen, no se puede hablar de historia. Eso sería olvidar que «lo teológico» depende también de «lo histórico» y que probablemente hay «más historia» en la trama de una representación simbólica que en la simple anécdota. Reducido a anécdota, el relato de la transfiguración

no sobrepasaría el de un curioso milagro de «metamorfosis» de tipo helenístico. En cambio, la representación judeocristiana, marcada por el lenguaje de los apocalipsis, quiere traducir la percepción que los discípulos habían tenido del Maestro y de su diferencia: la que declara Dios llamándole su Hijo.

Examinemos más detenidamente el relato de Mc 9,2-10. El dato temporal del comienzo, poco frecuente en Marcos, indica ya una separación con respecto a lo que precede: «seis días después». La elección de los tres discípulos acentúa esa separación mediante el empleo de un verbo griego que se usa también a propósito de los Doce (Mc 10,32): Jesús «se lleva aparte» a Pedro, Santiago y Juan. Luego se subraya enfáticamente la separación espacial: Jesús *sube* con ellos a una montaña *muy alta,* donde se quedan *solos* y *separados* de todos los demás (Mc 9,2). El apartamiento adquiere dimensiones inauditas cuando Jesús deja de ser él mismo al transformar su *morphe* (lit., «se metamorfoseó») incluso en la vestidura. La presencia de los dos profetas de los últimos tiempos, Elías y Moisés, por no hablar de la voz celeste y la nube, llevan hasta el extremo esa «separación», esa salida del ámbito de la normalidad: ha llegado el tiempo del fin; Dios viene al mundo. La incoherencia y el temor religioso se apoderaron de los discípulos: Pedro «no sabía lo que decía, porque estaban muy espantados» (9,6), como las mujeres ante el sepulcro vacío (16,8). Pero en Mc 9,8b todo vuelve a la normalidad: Jesús está otra vez solo con sus discípulos; bajan de la montaña; se juntan con los demás discípulos y con la muchedumbre; todas las separaciones anteriores van desapareciendo progresivamente.

Como puede verse, el mismo movimiento del relato traduce perfectamente la experiencia religiosa, es decir, esa «experiencia de la separación» que es su constitutivo fundamental. Pero ¿cómo se presenta exactamente? Para enjuciarla, es preciso sumergirse un poco en el mundo de las representaciones teofánicas, judías y judeocristianas del siglo I. Para un judío, la más significativa de tales representaciones es indudablemente la del Sinaí. Aquí se halla el paradigma del encuentro religioso en que el hombre, en su ascenso, entra en contacto con un Dios que desciende hasta él. Pues bien, casi todos los elementos del relato de Marcos remiten a ese lugar bíblico de la mediación religiosa, tal como aparece sobre todo en Ex 19 y 24.

El curioso detalle de Mc 9,2 «seis días después» remite claramente a su paralelo de Ex 24,16: seis días después, Moisés sube al Sinaí; este elemento se encuentra también en el tar-

gum Tg 1 sobre Ex 19,1. La elección de los tres discípulos recuerda la progresiva separación del pueblo, de los ancianos y de los tres (Aarón, Nadab y Abihú) al pie del Sinaí, como se lee en Ex 24,1.9. Moisés, finalmente, encuentra a Dios en la montaña «más alta y más sagrada», como la llama Filón *(Vida de Moisés* 2 § 70), en analogía con la «montaña santa» mencionada en 2 Pe 1,18. Todo se transforma o cambia en gloria, incluso el rostro de Moisés: «Y Moisés no sabía que el resplandor de la gloria de su rostro brillaba por haber hablado con Dios» (Tg N sobre Ex 34,29)[15]. Por otra parte, también los dos profetas escatológicos, Elías y Moisés, que acompañan a Jesús han tenido la experiencia del Sinaí o del Horeb (1 Re 19,9-13). Y he aquí que una nube los cubre, como la nube de Ex 19,16. Como en el bautismo, se deja oír «una voz procedente del cielo»: en el lenguaje del siglo I, esa «voz» significa una nueva revelación de Dios. El Dios del Sinaí habla de nuevo, esta vez para designar a Jesús con las siguientes palabras: «Este es mi Hijo, a quien yo quiero», expresión que coincide también con la del bautismo. Pero añade «escuchadlo», recogiendo la frase de Dt 18,15 sobre el profeta escatológico semejante a Moisés, con la diferencia de que el Sinaí era el lugar de la palabra de Dios y no de la de Moisés, mientras que en adelante hay que escuchar de Jesús esa palabra. ¿Habrán llegado, pues, los últimos tiempos? Cuando la nube los cubra como una tienda, Pedro querrá conservar estos últimos tiempos bajo las tiendas de este mundo. Tal es el extraordinario relato judeocristiano, recogido por Marcos, en que Jesús es superior al mismo Moisés. En ese Hijo al que debemos escuchar se halla la palabra de la revelación divina[16]. Así pues,

[15] Cf. M. McNamara, *The New Testament and the Palestinian Targum to the Pentateuch* (Roma 1966) 171-173.

[16] Cf. p. 211s; allí se cita el Targum Palestinense sobre Ex 12,42, donde la palabra de Dios aparece entre Moisés y el Mesías. Añadamos una observación importante: es posible que la tradición targúmica en cuestión —por no hablar del propio Targum— proceda de una fecha posterior al comienzo de la era cristiana. Pero no por eso es menos fecunda la comparación con el Nuevo Testamento, pues aquí no se trata de establecer relaciones de independencia literaria en un sentido o en otro, sino de ver cómo, en un mismo contexto cultural, surgieron las mismas representaciones simbólicas para expresar experiencias a la vez análogas y distintas. El *Memra* de Dios tiene ahora un nombre, el de Jesús, la Palabra o el Verbo.

la comunidad no llama a Jesús «Dios» [17]. Adopta un camino mejor. El evangelista sabrá traducir perfectamente esa experiencia de gloria, diciendo: «La Palabra se hizo carne y plantó su tienda entre nosotros, y nosotros hemos visto su gloria» (Jn 1,14).

[17] En el mundo helenístico, el título divino, otorgado con largueza a los humanos, no podía significar la diferencia propia de Jesús; cf. D. Cuss, *Imperial Cult and Honorary Terms in the New Testament* (Friburgo 1974).

CUARTA PARTE

EL NACIMIENTO DE LA HISTORIA CRISTIANA

CAPITULO IX

EL PAN, LA PALABRA Y LA HISTORIA

Al final de esta investigación querríamos precisar un poco lo que constituye la especificidad de la escritura eclesial de la historia. Es claro que hubiéramos podido prolongar ampliamente nuestra reflexión sobre Jesús y la historia. Han quedado en la sombra muchos puntos, entre ellos algunos de los más fundamentales para la fe cristiana, ya que no hemos estudiado el relato de la muerte y resurrección del Señor. Otros muchos puntos merecerían un desarrollo más amplio y probablemente ciertas matizaciones e incluso rectificaciones. El lenguaje de la retrodicción historiadora es el de la hipótesis, como en todas las ciencias. El discurso del historiador, al buscar una cierta coherencia en una perspectiva que quiere ser cada vez más global, tropieza continuamente con dificultades. Sobre todo para un exegeta del Nuevo Testamento, es mucho más fácil no hacer historia. En el capítulo primero exponíamos por qué es difícil hablar históricamente de Jesús, y los capítulos siguientes contienen muchos ejemplos de tal dificultad. Sin embargo, la empresa es posible, siempre que se respeten los límites que hemos indicado. El más fundamental es el siguiente: las imágenes contrastadas del Nazoreo escapan siempre al dominio del historiador. En el caso de Jesús, hay siempre un «más allá» del razonamiento que se va a hacer. Pero es quizá la comprobación de esa diferencia radical, en la insuficiencia de nuestras palabras, lo que lleva al lector del evangelio, estimulado por la fe de la Iglesia, a representar históricamente a su Maestro y a susurrar a su vez: ¡Jesús es Señor!

Pero ¿no es precisamente ese itinerario el de los primeros grupos creyentes? La experiencia religiosa de esta diferencia y de esta alteridad radical, vivida bajo el signo de la resurrección, hizo que brotara la palabra nueva para confesar históricamente a Jesús. La escritura evangélica de la historia se funda en la fe pascual, es decir, en la experiencia personal y comunitaria de un Señor siempre distinto de todo lo que puede caracterizarlo. Por consiguiente, para extraer su especificidad, no se debe supo-

ner como base una serie de narraciones sobre el «hecho Jesús» que no incluirían aún su interpretación cristiana. El punto de partida no es un relato judeocristiano centrado exclusivamente en el hombre Jesús, al que más tarde habrían revestido de rasgos divinos algunas comunidades de la diáspora paulina; ¡el hombre de que hablan las tradiciones preevangélicas habría sido divinizado a fuerza de glosas literarias! La representación «mítica» de los orígenes de la fe, preconizada a menudo por historiadores no creyentes, no responde en absoluto a la realidad de los textos. Es preciso postular más bien, como punto de partida, una experiencia religiosa de lo inefable, la cual se plasma progresivamente en la escritura eclesial de la historia, bajo el aspecto cuadriforme de nuestros evangelios.

En las páginas siguientes intentaremos seguir ese itinerario con la libertad que se permite a un autor al fin de su obra. La retrodicción historiadora será aquí todavía más amplia y, por tanto, más hipotética en su forma de abrir pistas, en parte nuevas. No tomaremos como punto de partida los relatos sobre la resurrección, muy diversificados, de apariencia anárquica, que con sus mismos contrastes atestiguan aún el fuerte impacto que produjo la explosión de la palabra primera. La huella más frecuente de los grandes acontecimientos de la historia, ¿no consiste ante todo en ese intenso despliegue de la palabra y en su multiforme eclosión? Nosotros partiremos más bien del lugar privilegiado de la palabra en la Iglesia, es decir, de la comida cristiana, que es también el lugar en que se experimentaban concretamente a la vez la presencia y la ausencia del Resucitado de Pascua. Nuestro itinerario está jalonado de la forma siguiente: va del pan a la palabra y de la palabra a la escritura de la historia. Al adoptarlo, afirmamos nuestra profunda convicción de que la comida cristiana es el lugar por excelencia en que ha cristalizado la escritura evangélica de la historia. El evangelio leído en la celebración eucarística nació en esa misma celebración. Pero no conviene radicalizar esta última afirmación. Porque no debemos olvidar los otros lugares en que se produjo el discurso cristiano, sobre todo la obra misionera. No obstante, creemos que en el crisol de la asamblea cristiana se forjó un elemento esencial de la escritura evangélica: mediante la narración evangélica, el Señor de la comida cristiana sigue hablando y se deja ver.

I. LA CENA DEL SEÑOR

Recordemos brevemente que entre los judíos del siglo I había diferentes tipos de comida; así podremos captar mejor la particularidad de la comida cristiana [1]. Junto a las comidas sacrificiales de comunión que se tomaban en el atrio del templo [2], las comidas de familia en ciertas ocasiones importantes y las comidas de las fiestas de Pascua o de Pentecostés [3], hay que mencionar sobre todo la existencia de comidas que se tomaban en el marco de diversos grupos religiosos, en particular entre los fariseos y los esenios [4]. En los conventículos fariseos —es decir, en las sociedades de estricta observancia en materia de pureza ritual—, la comida que a veces tomaban en común no era el lugar donde esos grupos de puros descubrían su unidad. Tales comidas tenían más bien como principal función protegerlos mejor, separándolos de un mundo impuro. Esas ligas de «separados» —tal es el significado radical de la palabra fariseo— pretendían ante todo comer un alimento perfectamente diezmado y totalmente puro, lejos de la impureza del «pueblo del país» (*'Am ha-Aretz*). La comida es el lugar de la separación, de la exclusión del «pecador» y de la no contaminación. El fenómeno es todavía más claro en el movimiento integrista y separado por excelencia que constituía entonces la comunidad qumránica de la nueva alianza.

En el mundo judío de la diáspora helenística no era desconocida una cierta práctica de reagrupación comunitaria en el marco de una comida. A semejanza de los tíasos del mundo helenístico, los judíos de Roma conocían la práctica de comer juntos, como narra Flavio Josefo citando la carta de un procónsul de los tiempos de Julio César: «Cuando Cayo César... prohibió por una orden la formación de asociaciones (= tíasos) en Roma, los judíos fueron los únicos a los que no prohibió reunir dinero y celebrar comidas en común (*sundeipna poiein*) (AJ 14 §§ 214-216). El derecho de reunir dinero para comer en común estaba efectiva-

[1] Cf. C. Perrot, *Le repas du Seigneur:* «Maison-Dieu» 123 (1975) 29-46.

[2] A estas comidas sacrificiales aluden, por ejemplo, el *Rollo del Templo* 52,14-15, el Pseudo-Filón en LAB 21,7; 49,8, y 1 Cor 10,18.

[3] La comida de Pentecostés se menciona en Tob 2,1; *Jubileos* 22,1-10; Josefo, AJ 3,79; LAB 23,14 y 2 Q 24,4.

[4] Sobre la comida esenia, cf. A. Jaubert, *La Notion d'Alliance dans le Judaïsme* (París 1963) 198-208; M. Delcor, *Repas cultuels esséniens et thérapeutes, Thiases et Haburoth:* «Revue de Qumrân» 6 (1968) 401-426.

mente muy vigilado por el poder. Lo cual no dejó de plantear algunos problemas a los grupos cristianos nacientes, dada la curiosa particularidad que señalaremos más adelante, donde el servicio del reparto comunitario, incluida la colecta, y la comida en grupo están muy unidos. Perdidos en tierra pagana, una tierra radicalmente impura, los judíos de la diáspora sentían lógicamente la necesidad de agruparse no sólo en una casa de oración, sino también en una mesa común. Esta es sin duda una de las razones que llevaron a los extranjeros judíos egipcios de la ribera del lago Mareotis a reunirse para sus comidas de fiesta. En su libro sobre la *Vida contemplativa,* Filón de Alejandría habla extensamente de los terapeutas reunidos en esas comidas, que eran al mismo tiempo lugar de la palabra [5]. También en la diáspora los judíos comen y beben juntos en una «*comida pura*» *(coena pura);* e incluso en la extraordinaria novela judía *José y Asenet* [6] se nota una cierta valoración del «pan bendito de la vida», de «la copa bendita de inmortalidad» y de «la unción (con óleo) bendita de incorruptibilidad». Pero también aquí es la comida lugar de pureza y, por tanto, de la vida incorruptible en medio de un mundo pagano impuro y ya muerto. Esa novela judía, escrita en el siglo I, nos presenta a Asenet, la joven novia pagana de José, comiendo «el pan de vida» y «bebiendo la copa de bendición», una vez convertida, vivificada y renovada por el espíritu de Dios (8,5.11; 15,3). Lo cual no impide que en este caso y en los anteriores se trate de una comida de grupo centrada en torno a una persona. Y eso es precisamente lo que ocurre con la comida cristiana. La comunidad nueva del Resucitado encuen-

[5] A nuestro juicio, la comida terapeuta de las «siete semanas» de que habla Filón en la *Vida contemplativa* §§ 64-65 debe relacionarse con la repetida mención de las siete semanas en el *Rollo del Templo,* 18,11-16 (el trigo y la fiesta de las semanas); 19,11-14 (la fiesta del vino nuevo) y 21,12-16 (la fiesta del aceite). Sobre el estado de la cuestión antes del descubrimiento del Rollo, cf. A. Jaubert, *La Notion d'Alliance*, 477-479. La traducción del Rollo puede verse en A. Caquot, *Le Rouleau du Temple de Qumrân:* «Études théologiques et religieuses» 53 (1978) 443-500.

[6] Cf. M. Philonenko, *Joseph et Aseneth* (Leiden 1968). T. Holtz, *Christliche Interpolationen in Joseph und Aseneth:* «New Testament Studies» 14 (1968) 486, cree que aquí hay una interpolación cristiana; compárese la secuencia pan-vino-aceite con el dato del *Rollo del Templo* (cf. nota anterior), puede verse el texto de *José y Asenet* en *Apócrifos del Antiguo Testamento* (Madrid, Ed. Cristiandad, 1982), tomo III, 191-240.

tra en adelante su lugar en aquel que continúa presidiéndola, alimentándola y hablándole.

1. *El lugar de la comunidad.*

A diferencia de las comidas judías antes mencionadas, la comida cristiana no es el lugar de una separación purificadora de sus miembros para proteger la pureza ritual, sino, por el contrario, el lugar esencial de la unión (en griego *koinônia*) entre los miembros del grupo. Y lo es por un doble título, ya que reúne en sí dos prácticas conocidas en el siglo I: la comida en grupo y el servicio de ayuda mutua. La comida judía, en particular la comida de fiesta, estaba marcada en su comienzo por la bendición *sobre* el pan y en su fin por la bendición sobre la copa de vino. Así, la euloguía *(berakhá)* o eucaristía de acción de gracias sobre el pan y el vino marcaba sus límites. Por su parte, el servicio de la beneficencia, o la colecta, no se detecta tan fácilmente en el judaísmo del siglo I, pues sus perfiles parecen muy diversos: desde el diezmo de los peregrinos para los pobres de Jerusalén hasta la posada para los peregrinos extranjeros, por no hablar de la «sala de los secretos» existente en el templo y en todas las ciudades de Israel, donde se depositaban los fondos de caridad para «los pobres de buena familia» [7]. Ese servicio de caridad iba a adquirir una importancia todavía mayor en la doble forma siguiente. Todos los días se distribuía «la escudilla de los pobres» *(tamhuy)* en tránsito, mientras que en las sinagogas, la tarde del sábado, se distribuía para la subsistencia de la semana «la cesta de los pobres» *(Quppah)* y de las viudas que vivían en el país [8]. Ahora bien, la comida cristiana se presenta a la vez como una comida en grupo y como un servicio de ayuda mutua. En Hch 6,1-6, Lucas cuenta incluso los sinsabores de ciertas viudas hele-

[7] Cf. *M. Šeqalim* 5,6; *Tosefta Šeqalim* 2,6.

[8] Según *M. Peah* 8,7; *M. Pesahim* 10,1; *Tosefta Baba Mesia* 3,9; *T.b. Baba batra* 8a-9c; *T.b. Baba Mesia* 38a; *T.b. Sanhedrín* 17b. Como todas las prácticas de este tipo, tal costumbre es difícil de datar; cf. J. Jeremias, *Jerusalén en tiempos de Jesús* (Madrid, Ed. Cristiandad, [2]1980) 145ss; A. Strobel, *Armenpflege um des Frieden Willen:* «Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft» 63 (1972) 271-276; véase también la reacción de D. Secombe, *Was there Organized Charity im Jerusalem before the Christians?:* «Journal of Theological Studies» 29 (1978) 140-143.

nistas demasiado olvidadas por «el servicio cotidiano» [9]. Para remediar la situación, los apóstoles dejan el servicio de las mesas para dedicarse a la palabra, que también se pronuncia durante la comida, como veremos más adelante. Subrayemos la curiosa expresión griega empleada en Hch 6,2: *diakonein trapezais,* exactamente «servir la mesa en los mostradores de la distribución». La distribución de los bienes recogidos se une a la comida para hacer de ésta la comida de ayuda mutua. El texto de 1 Cor 11,17-34, que citaremos luego, establece un vínculo análogo entre la comida en grupo y el lugar de la caridad a propósito de las reuniones de los pobres y de los menos pobres de la comunidad de Corinto. Además, tal vínculo entre la colecta y la comida era muy natural. La comida en grupo exige reunir los bienes que se van a compartir, sobre todo tratándose de una comunidad pobre. Por otra parte, la orden del César antes citada vinculaba directamente el derecho de hacer colectas en dinero y el de comer en común; un papiro judeo-egipcio del siglo I contiene también una lista de contribuciones para las comidas de fiesta [10].

Ese vínculo entre el servicio de la mesa y el servicio de ayuda mutua está reflejado en el doble relato arquetípico de la comida cristiana. El primer tipo de comida, la comida en grupo, ha proyectado su imagen originaria sobre el relato de la cena; el segundo, el de la distribución de los alimentos, encuentra su arquetipo en el relato de la multiplicación de los panes. La multitud está necesitada, los panes y los peces se reúnen (cf. Jn 6,9), no se compran, y todo se multiplica y distribuye hasta la superabundancia. Pues bien, ¿es preciso recordar que el relato de la cena y el de la multiplicación están unidos en la anámnesis por el mismo gesto de Jesús, que preside la comida, bendice, parte el pan y lo distribuye (lo hace distribuir): Mc 6,41; 7,6 y 14,22? [11]. Así se explica que, en el Nuevo Testamento, la palabra griega *koinônia* designe a la vez la comunión de mesa y el servicio de

[9] Fuera del «servicio cotidiano», la comunidad se reunía «el primer día de la semana», en el que se hacía la colecta (1 Cor 16,2). La *cesta del pobre,* asignada al viernes, justo antes del sábado (*T b Baba batra* 8b), pasa luego a la tarde del sábado. Sobre este punto, cf. P. Grelot, *Du Sabbat juif au dimanche chrétien:* «Maison-Dieu» 124 (1975) 14-15.

[10] Cf. V. A. Tcherikover, *Corpus Papyrorum Judaicarum,* I, n. 139, donde se mencionan las contribuciones *(epidomata)* a las comidas festivas comunitarias.

[11] Cf. en particular J.-M. Van Cangh, *La multiplication des pains et l'eucharistie* (París 1975).

ayuda mutua; y lo mismo sucede con la palabra *diakonia,* que designa el servicio de las mesas y la colecta de ayuda mutua [12]. Por tanto, la comida cristiana quiere significar la *koinônia,* la comunión en el «cuerpo de Cristo» por el pan distribuido, mientras que la *koinônia* de la comida de ayuda mutua manifiesta la unión fraterna por el pan recolectado. Como dice san Pablo en una frase que traducimos aquí literalmente: «El pan que nosotros partimos, ¿no es comunión *(koinônia)* en el cuerpo de Cristo? Porque un único pan —un único cuerpo— somos nosotros, los muchos, pues todos participamos de un único pan» (1 Cor 10,16-17) [13]. La comida cristiana es el lugar por excelencia de la unidad y de la caridad cristianas en que el Señor sigue distribuyendo lo que recoge la colecta. La multiplicación de los panes se prosigue. En este último relato de milagro se inscribe toda una praxis cristiana, lo mismo que ocurre, por otra parte, con otros relatos de milagro [14]. Así, la *koinônia* se construye en torno al mismo pan distribuido, en torno a la misma persona que continúa dándolo. Aquí tocamos una convicción fundamental de la comunidad naciente: ésta define al Resucitado, al Señor siempre presente, como aquel que ahora la reúne y le hace existir. Es necesario desarrollar estos puntos, pues de ellos depende la escritura del evangelio.

2. *El lugar de reconocimiento del Señor.*

El grupo cristiano puede seguir existiendo porque no ha perdido el vínculo de su unidad, inscrito en la persona misma de su Maestro. En este punto hay una gran diferencia con los demás

[12] Citemos algunos ejemplos. La palabra *koinônia* designa el servicio de ayuda mutua o la colecta en 2 Cor 8,4; 9.13; Rom 15,26; el servicio de la mesa en 1 Cor 10,16.18. La palabra *diakonia* designa el servicio de ayuda mutua o la colecta en 2 Cor 8,4; 9,1.12-13; Flp 2.26; el servicio de la mesa en Hch 6,1.2. Las dos palabras están relacionadas también con el servicio de la palabra o del evangelio; cf. Rom 11,13; Hch 6,4; Flp 1,5. Más adelante subrayaremos la relación existente entre el pan y la palabra.

[13] En este punto seguimos la exégesis de H. Conzelmann (*Der erste Brief an die Korinther,* Gotinga 1969, 201-203). La expresión «los muchos» (*oi polloi*) designa la comunidad, en analogía con la expresión los «numerosos» (= *rabbim*), empleada en Qumrán y en el judaísmo corriente, para designar un grupo sinagogal determinado.

[14] Cf. cap. VI, p. 169s.

movimientos judíos de la época. En el judaísmo no hay más lugares de unidad que la Torá. Entremos la mañana del sábado en una sinagoga del siglo I para oír la palabra, en la que se entrecruzan y se modifican los textos bíblicos escogidos para ese día. La voz de los lectores del texto sagrado reclama la del homileta. Se utilizan ampliamente los Profetas, los Escritos e incluso toda la tradición oral, pero siempre para explicar y volver a explicar la Torá revelada. Ella es el único principio de unidad. Dios sigue hablando por medio de la Torá que se expone en las sinagogas, de manera que la asamblea se forma reexplicando esta palabra y obedeciéndola [15]. O vayamos durante la semana a alguna casa de estudios. Veremos a los discípulos apretarse en torno a su rabí, pero sin olvidar nunca que la Torá siempre puede ir a otro sitio a espigar la enseñanza. Vayamos incluso a Qumrán, donde está ese grupo tan replegado sobre sí mismo que exalta al máximo la *yahad,* la comunidad *(= koinônia).* Veamos al que asume el papel de Maestro de Justicia, es decir, de maestro auténtico dentro del movimiento de la nueva alianza. Este maestro, y toda su comunidad con él, no dejará de presentarnos la Torá como el principio de la reunión en la plegaria, la meditación de las Escrituras y la pureza más radical.

La situación es muy diferente en los grupos bautistas que, a semejanza de los antiguos gremios proféticos de un Elías o de un Eliseo, se organizaban en torno a quien los había reunido. El gesto bautista del perdón mediante el agua viva, en el mismo umbral de un reinado de Dios que llega, no podía menos de unir los bautizados al personaje que los bautizaba [16]. La salvación pasaba por ese gesto bautista, y todavía más por la persona de Jesús. Pero entonces, ¿no implicaba necesariamente la muerte de tales personajes la descomposición del grupo de sus bautizados? ¿No significaba la muerte la desintegración de su grupo, que perdía con ella al que constituía su unidad?

Pues bien, los cristianos siguieron reuniéndose, y no en torno a un sucesor de su Maestro desaparecido, sino en una comida común que quería negar la actualidad de la muerte de su Señor, al tiempo que se recordaba su crucifixión y se esperaba su inminente venida. Tras el acontecimiento del Gólgota, el mero hecho de que se perpetuara un grupo que hasta entonces había tenido

[15] Cf. C. Perrot, *La lecture de la Bible dans les synagogues:* «Maison-Dieu» 126 (1976) 24-41.

[16] Cf. cap. III, p. 80.

su único centro de unidad en la persona de Jesús, significaba ya afirmar gozosamente la presencia continua del Maestro, aun reconociendo su ausencia sensible, y constituía un testimonio de su presencia invisible y de la espera comunitaria de su venida. El simple hecho de comer y no ayunar mostraba a la vez esa presencia del Resucitado y la existencia de su comunidad, resucitada también con él. Si, a diferencia de Juan Bautista, Jesús ordenaba a sus discípulos comer para manifestar el reinado de Dios, con mayor razón podrá el profeta cristiano recordar en el marco de la comida cristiana este dicho del Maestro: «¿Es que pueden ayunar los amigos del esposo mientras está el esposo con ellos?» (Mc 2,19). Cristo está aquí; por tanto, podemos seguir comiendo juntos. O, como dice a su manera el *Evangelio de los Hebreos,* cuando narra una aparición pascual de Jesús a Santiago de Jerusalén: «Tomó el pan, lo bendijo y lo dio a Santiago el Justo diciendo: Hermano, come tu pan, pues el Hijo del hombre ha resucitado de entre los muertos» [17].

Tal es la «cena del Señor», como la llama san Pablo en 1 Cor 11,20 (en griego *kyriakon deipnon*). La comida del Resucitado es el lugar de la presencia de aquel que sigue reuniendo su comunidad y el lugar de esa ausencia que lleva a la Iglesia a invocar a su Señor en el anuncio de su muerte y hasta que él venga: «Cada vez que coméis de ese pan y bebéis de esa copa, proclamáis la muerte del Señor, hasta que él vuelva» (1 Cor 11,26). El pasado, el presente y el futuro penetran la comida cristiana: el pasado de la cruz en el presente del anuncio del Señor vivo hasta que venga a recogernos. Y al proclamar a su Señor, la Iglesia se proclama a sí misma en el desarrollo del tiempo. El cuerpo de Cristo encuentra su identidad y la razón de su temporalidad en el único pan compartido.

En cambio, si la Iglesia se desgarra, si hay «escisiones», como dice san Pablo en 1 Cor 11,18; si, lo que es más, cada uno se apresura a «tomar su propia comida», entonces no se trata de la cena del Señor, y la comunidad ha perdido su realidad (1 Cor 11,20-21). En esa supuesta comida faltan efectivamente sus dos características esenciales: ha perdido sus límites y ha dejado de ser el lugar de la caridad. Ha perdido sus límites, es decir, la fracción del pan que la inaugura y la copa de vino que la concluye. Ha perdido su comienzo, que algunos «adelantan» (en griego

[17] Según Jerónimo, *De Viris Illustribus* 2 (E. Hennecke, *Neutestamentliche Apokryphen* I, Tubinga 1959, 108).

prolambanei en tô phagein), y no tiene su conclusión si no es en la borrachera. Tampoco es el lugar de la *koinônia*. El rico hambriento se toma su propia comida y no quiere compartir la comida de los pobres. La comida es para él el lugar en que se sirve y no el lugar en que recibe lo que distribuye el Señor. ¿Qué consecuencias se derivan de ahí? ¿Se trata sólo de algunos pecados de gula o de algunas faltas contra la caridad? Está en juego algo mucho más grave: «El que come y bebe sin discernir el cuerpo, come y bebe su propia condenación (1 Cor 11,29). Se pone en entredicho el cuerpo del que acaba de decir: «Esto es mi cuerpo» (11,24)[18]. Así, la comida ha perdido sus límites, el Señor no puede ser proclamado en ella y la asamblea se rompe: hay divisiones, y no el único cuerpo de Cristo. Eso muestra hasta qué punto los límites de la comida cristiana determinan también los límites de la Iglesia. El punto es tan importante que las más graves conmociones de la comunidad naciente giran precisamente en torno a la cuestión de las mesas. Dividir las mesas es dividir la Iglesia. La separación de los cristianos hebreos con respecto a los cristianos helenistas y las rupturas entre los judeocristianos y las comunidades helenocristianas son siempre quemaduras (Gál 2,12s). En esas condiciones, ¿cómo puede seguir funcionando la acción simbólica —en el sentido originario del término símbolo: fragmento roto y, luego, ensamblado en la unidad[19]— que posibilita a la Iglesia su existencia, permitiéndole reconocer a su Señor?

Pero ¿basta decir que la comida cristiana es el lugar en que se pronuncia el nombre del Señor porque el pan que la inaugura es considerado como el pan de su cuerpo y el vino que le pone fin es el vino de su sangre? Intentemos ir más lejos, mostrando cómo la comunidad creyente supo referirse a su Señor como a quien todavía preside su comida, la alimenta y le sigue hablando. Antes de ser de Marcos o de Pablo, el evangelio es la palabra del

[18] Nosotros no seguimos la interpretación propuesta, entre otros, por G. Bornkamm (*Herrenmahl und Kirche bei Paulus:* «Zeitschrift für Theologie und Kirche» 53 [1953] 312-349), según la cual «el ágape» y la eucaristía estaban ya separados en tiempos de Pablo: los abusos afectarían sólo a la comida de caridad y no «al acto sacramental». Pero, en 1 Cor 11,34, Pablo notifica a los agitadores su «juicio *(krima)*» por no haber reconocido el cuerpo del Señor (11,27-29).

[19] Sobre el orden simbólico, cf. sobre todo A. Delzant, *La communication de Dieu* (París 1978) 29ss.

Señor de la comida cristiana, mientras que la historia evangélica lo «re-presenta» a la comunidad reunida y le hace hablar de nuevo.

3. *La comida presidida por el Señor.*

A nuestro juicio, para situar históricamente la cuestión de la presidencia de la comida cristiana, conviene reunir toda una serie de datos que manifiestan la novedad cristiana en este punto concreto. Nuestra presentación será muy breve, intentará sobre todo sugerir y sólo abordará el tema a través de la presidencia o señorío de Cristo [20]. Ya hemos dicho que la comida cristiana engloba dos prácticas judías, la comida de grupo asociada a la colecta para los pobres: la *koinônia* y la «fracción del pan» están unidas, como se nos dice en Hch 2,42. Pero además, como diremos más adelante, esa misma comida es el lugar privilegiado de la palabra cristiana. Ahora bien, en cada uno de estos niveles concretos —la comida de grupo, el servicio de ayuda mutua y el lugar de la palabra— se plantea de manera diferente el problema de la presidencia, al menos en el contexto judío. ¿Cómo conjugarían, pues, los cristianos esas diferencias para expresar la actualidad de la presidencia de Cristo? Porque se trata de la cena «del Señor».

La comida judía suele estar presidida por el cabeza de familia o por el dueño de la casa. A él le corresponde pronunciar la euloguía, partir el pan y, en el marco de la comida de fiesta, bendecir la copa final. Sin embargo, si asiste a la comida un sacerdote, él es quien debe encargarse de las bendiciones, como dice la *Carta de Aristeas* (7,184). Lo mismo ocurrirá en las comidas en grupo que se tomen en las sinagogas, después de la destrucción del templo. Los que sirven la comida —un criado, nunca una mujer— no son apreciados en cuanto tales [21]. En la comida pascual, desempeñará este papel el *shamash,* el camarero —en griego *diakonos* en su sentido originario de servidor de la mesa—. Por lo que sabemos, el papel de tal camarero sólo se valora positivamente en el Nuevo Testamento y en el grupo de

[20] Por tanto, el problema relacionado de «la presidencia eucarística», como se dice hoy, queda fuera de los límites que nos hemos trazado.

[21] El vocabulario diaconal es escaso en el judaísmo: Est 1,10; 6,3.5; 1 Mac 11,58 (LXX); Josefo, AJ 6 §§ 166.188. La palabra *diakonos* se «pone de moda» en los círculos cristianos, y ahora las mujeres «sirven la mesa», cf. Rom 16,1; Mc 1,31; 15,41, etc.

SEMINARIO TEOLÓGICO

los terapeutas, quienes encomendaban el servicio de la mesa no a esclavos, sino a hombres libres, cuidadosamente seleccionados y jóvenes [22].

El servicio de ayuda mutua, por el contrario, estaba en manos de las autoridades o representantes cualificados de la asamblea judía. Citemos el caso del Mebaqqer y de los jueces esenios, que, según el *Documento de Damasco* (XIV,14), tienen a su cargo la caja de los pobres. También podemos mencionar los siete jueces que, según el testimonio de Flavio Josefo, administran cada ciudad de Israel o los siete *parnasim* (administradores) de que habla la literatura judía antigua y que constituyen un equivalente de los Siete de Hch 6,3-5 [23]. Por otra parte, ¿qué autoridad permitiría verse privada del control de las finanzas? En relación con la «cesta de los pobres», a la que nos hemos referido antes, la organización de la colecta está a cargo de dos administradores debidamente acreditados, y tres administradores se encargan de distribuir los bienes.

Ahora bien, como la comida cristiana une la práctica de la comida comunitaria y la del servicio de ayuda mutua, se llega a la extraña situación en que el jefe se convierte en servidor y viceversa. Se produce una inversión de categorías que encontrará su expresión en frases como ésta: «El que quiera ser grande (= jefe), sea servidor vuestro (diakonos)» (Mc 10,43) [24]. Sin embargo, en el Nuevo Testamento, ese servidor no asume la presidencia de la mesa. En la «cena del Señor» la presidencia sigue estando reservada a Cristo, y la función de la proclamación anamnética de la cena es precisamente recordar al que toma el pan, lo bendice, lo parte y lo distribuye. La función de este relato arquetípico es así esencial, pues permite «visualizar» o «re-presentar» (= hacer presente por medio de la imagen simbólica) el gesto y, por tanto, la presencia y la presidencia del Señor. Por otra parte, la necesidad de tal relato anamnético debió de dejarse sentir muy pronto aun en el caso de que, como algunos afirman, basándose en la

[22] Filón, *Vida Contemplativa* § 75.

[23] Cf. Josefo, *Guerra* 2 §§ 568-571; *Tosefta Megilla* 2,12; *T. b. Megilla* 26a; cf. Safrai-M. Stern (eds.), *The Jewish People in the First Century* I (Assen 1974) 414. En el mundo helenístico, el *episkopos* está encargado de la vigilancia, incluso en el campo de las finanzas; cf. A. Lemaire, *Les ministères aux origines de l'Église* (París 1971) 27-31.

[24] Cf. también Jn 13,12-15, en el contexto de la comida, y Lc 22,26, donde el *hegoumenos* debe convertirse en servidor.

plegaria eucarística de la *Didajé,* de suyo fuera posible prescindir de él [25]. En todo caso hay un hecho literario importante. Si seguimos atentamente la cronología literaria de los escritos actuales del Nuevo Testamento, en los versículos de 1 Cor 11,23-25 tenemos la representación evangélica más antigua, de estilo narrativo, que conocemos. Es sabido que Pablo alude muchas veces a palabras o a gestos de Jesús; pero en sus escritos sólo hay un «relato evangélico»: el de la cena.

El admirable cuadro de Lc 24,13-35 sobre los peregrinos de Emaús ilustra perfectamente todo lo que acabamos de decir sobre la comida cristiana. Jesús, el desconocido que está de paso y es huésped de la caridad de los dos discípulos, se sienta a la mesa con ellos y ocupa la presidencia. El pan es partido y distribuido por quien se erige en anfitrión de una casa que lo acoge, de manera que esta comida pasa a ser por antonomasia el lugar del reconocimiento del Señor: «Entonces se les abrieron los ojos y lo reconocieron, pero él desapareció» (24,31). A partir de ahora, el Resucitado es el ausente-presente de la comida cristiana. Pero hay más: tras reconocer el pan, los discípulos recuerdan al que les hablaba por el camino y les explicaba las Escrituras (24,32). La comida cristiana es el lugar del reconocimiento del Señor y de su palabra. Porque el Maestro que preside es también el que sigue hablando y haciendo hablar.

II. LA COMIDA Y LA PALABRA

Continuemos este largo esbozo diciendo una palabra sobre el vínculo existente entre el pan y la palabra. A decir verdad, designar la comida como lugar de la palabra no tiene nada de extraño. ¿Quién no ha pronunciado un discurso durante una comida de gala? Aquí no es preciso examinar el llamado género «simposiaco», empleado, entre otros, por Platón en el *Banquete,* por Cicerón, por Horacio y por Petronio. Lc 14,7-24, que recoge algunas palabras o migajas de la mesa de Jesús, depende probablemente de un género literario análogo [26]. Tal vínculo era eviden-

[25] Cf. *Didajé* 9-10.

[26] Cf. X. de Meûs, *Composition de Luc 14 et le jeûne symposiaque:* «Ephemerides Theologicae Lovanienses» 37 (1961) 847-860. La importancia del culto en las antiguas biografías del mundo helenístico ha sido bien subrayado por C. H. Talbert, *Wath is a Gospel?* (Filadelfia 1977) 91-113.

temente conocido en el mundo judío. Según Flavio Josefo, los esenios se cedían la palabra unos a otros durante la cena, y lo hacían por orden (*Guerra* 2 §§ 129-133). ¡No se trataba de palabrerías! Además, el Salmo 11Q Ps[a] col. XVIII, descubierto hace poco en Qumrán —pero conocido desde hace tiempo como salmo 154 del Salterio siriaco— precisa: «Cuando comen en la abundancia es citada (la Sabiduría), y también cuando beben juntos, en común. Su meditación versa sobre la ley del Altísimo...» (Sal 154, 13-14)[27]. En los círculos de los escribas de obediencia farisea, la comida es también ocasión de una palabra religiosa. El tratado *Misná Abot* 3,3, recoge esta frase de Rabbí Simeón ben Yohai: «Si comen tres en la misma mesa y no hablan de la Torá, es como si comieran los sacrificios de los muertos (= las carnes ofrecidas a los ídolos)... Si comen tres en la misma mesa y hablan de la Torá, es como si comiesen en la mesa de Dios[28]. La comida festiva de la Pascua, que incluye el conocido diálogo de la *Haggadá pascual,* es un bello ejemplo a este respecto.

Sin embargo, sería erróneo comparar el discurso religioso, al parecer espontáneo, de tales comidas judías con esos lugares centrales de la palabra religiosa que eran el templo y, luego, la sinagoga. Allí resonaba verdaderamente la palabra siempre actual que Dios dirigía a su pueblo. El lector de la Torá, el de los Profetas, así como el homileta designado por el archisinagogo (Hch 13,15), desempeñaban entonces un papel esencial. Sin embargo, en el caso de los terapeutas egipcios, la comida festiva era también el lugar de una palabra intensa y organizada. Durante esas comidas se leía y comentaba el texto bíblico, y tal lectura iba acompañada de himnos y cánticos[29].

Tal vínculo es más fundamental aun en el marco comunitario cristiano, cuando el lugar de la palabra se desplaza de la sinagoga de antaño a la asamblea nueva, siempre reunida por su Señor. En Hch 2,42, la referencia a la comunión-fracción del pan está

[27] Cf. J. A. Sanders, *The Psalms Scroll of Qumran Cave 11* (Discoveries IV; Oxford 1965) 64, y las observaciones de B. T. Viviano, *Study as Worship* (Leiden 1978) 144-146. Las palabras «en común, juntos» traducen el hebreo *beheber yahdiw;* cf. 1 Cor 11,20, «cuando os reunís en común (*epi to auto*)», es decir, «en Iglesia» (11,18). La palabra *heber,* utilizada en el salmo servirá para designar la *habura,* la comida de pureza farisea.

[28] Cf. también *T. j. Hagiga* 2,77b y *T. j. Sanhedrín* 6,23a: los piadosos comen y estudian juntos.

[29] Filón, *Vida Contemplativa* §§ 75-80.87.

enmarcada en la alusión a la enseñanza de los apóstoles y a la oración. Tanto la palabra recibida (la *didaché*) como la palabra dirigida a Dios (la oración) están vinculadas a la comida cristiana; lo mismo ocurre en Hch 20,7.11; 1 Tim 4,3-5 y Heb 6,4 [30]. Pero es sin duda alguna en la primera carta a los Corintios donde encontramos el testimonio más antiguo de tal vínculo entre el pan y la palabra o, más exactamente, entre el pan de la comida cristiana (1 Cor 8,1-11,34) y los ministerios de la palabra (12,1-14,40). Citemos solamente 1 Cor 14,26: «Cuando os reunís, cada cual aporta algo: un canto, una enseñanza, una revelación (profética), hablar en lenguas o traducirlas; pues que todo resulte constructivo.»

Ante tal diversidad de ministerios de la palabra, ¿cómo resumir en una frase el papel de cada uno en el marco de esa asamblea? [31]. Insistamos solamente en los profetas y los doctores cristianos y prescindamos de la oración, las glosolalias y los cantos. Si hubiera que partir de una comparación con la praxis sinagogal, diríamos que el papel de los profetas cristianos es bastante parecido al de los homiletas de la mañana del sábado, mientras que el de los doctores cristianos es afín al de los escribas en el marco de una sinagoga que funciona como casa de estudio. Pero apresurémonos a hacer algunas matizaciones importantes para señalar

[30] Añadamos Heb 13,15-17: «Ofrezcamos... un sacrificio de alabanza, es decir, el fruto de los labios. No olvidéis la beneficencia *(eupoiia)* y la comunión *(koinônia),* porque ésos son los sacrificios que agradan a Dios». Aquí aparecen unidas la palabra, la ayuda mutua y la comunión. El Grupo de Entrevernes, *Signos y parábolas* (Madrid, Ed. Cristiandad, 1979), estudia en el capítulo 2 la relación entre el pan y la enseñanza. R. J. Dillon, *From Eye-witnesses to Ministers of the Word* (Roma 1978) pone de relieve el vínculo existente entre la comida de Emaús, la multiplicación de los panes y el ministerio de la palabra.

[31] Sobre los ministerios, cf. sobre todo J. Delorme (ed.), *El ministerio y los ministerios según el Nuevo Testamento* (Madrid, Ed. Cristiandad, 1975). Sobre los profetas cristianos, cf. E. Cothenet, *Prophètes,* en *Supplément au Dictionnaire de la Bible* 8 (1972) 1264-1337, y *Les Prophètes chrétiens comme exégètes charismatiques de l'Écriture,* en J. Panagopoulos, *Prophetic Vocation in New Testament and Today* (Leiden 1977) 77-107; C. Perrot, *Prophètes et prophètisme dans le Nouveau Testament:* «Lumière et Vie» 115 (1973) 25-39. Sobre los dones espirituales pneumáticos (= los ministerios de la palabra), véase M. A. Chevallier, *Esprit de Dieu, paroles d'hommes* (Neuchâtel 1966), y U. B. Müller, *Propheten und Predigt im Neuen Testament* (Gütersloh 1975).

la gran distancia existente entre la práctica sinagogal y el «servicio de la palabra» de la comunidad nueva (Hch 6,4).

En primer lugar, el homileta y el escriba de la sinagoga parten de la revelación escriturística e intentan explicarla mejor, mientras que el profeta y el doctor cristiano quieren ante todo *anunciar a Jesús,* empleando, llegado el caso, el diccionario sagrado de la Escritura. Porque, en rigor, no se trata de un midrás —es decir, de una escritura sobre la escritura—, sino sólo de un discurso sobre Jesús que transmite la palabra de Jesús, sirviéndose de las palabras de una Escritura ya cristianizada. Esa inversión radical de las perspectivas constituye la base de la escritura evangélica. Por otro lado, en la sinagoga, la búsqueda del rabino en materia haláquica (en lo que respecta a las normas de comportamiento) prevalece sobre las exhortaciones o sobre las amplificaciones hagádicas del homileta (relativas a los hombres y los acontecimientos de la Torá): el derecho es más importante que el acontecimiento. Por el contrario, la proclamación de la palabra y del acontecimiento de Jesús por el apóstol y el profeta predomina sobre la catequesis del doctor. El rabino cristiano ocupa solamente el tercer puesto (1 Cor 12,29). También aquí es total la inversión. La persona de Jesús llena todo. En tercer lugar, en la sinagoga, los lectores, los traductores y el homileta hacen que la palabra de Dios resuene en toda su actualidad, pues Dios sigue hablando a su pueblo. Pues bien, ahora, el apóstol y el profeta cristianos hacen que resuene en su actualidad viva la palabra de Jesús. Porque también Jesús continúa hablando. Como el profeta de antaño proclamaba el oráculo de Yahvé, el profeta cristiano «profiere» la palabra de Jesús a su comunidad pascual reunida. No hace historia para responder mediante algunos recuerdos de antaño a la curiosidad por el pasado. Sin embargo, no inventa nada. ¡Todo lo contrario! Porque nada hay más exigente que la anámnesis de la palabra de un maestro cuando ese maestro es proclamado como presente y como aquel que le hace hablar ahora.

Además, los «intérpretes» del profeta cristiano, encargados de discernir la palabra, y los antiguos testigos de la actividad de Jesús, se habrían opuesto a las fantasías individuales. De tales intérpretes se habla en 1 Cor 14,26, pasaje que ya hemos citado. Su papel es capital en toda la labor de discernir la palabra. Porque si el profeta cristiano repite las palabras normativas de Jesús ante la comunidad presente, es absolutamente necesario controlar esas palabras. Como se refieren principalmente al comportamien-

to cristiano, se comprende la insistencia de las primeras comunidades en el «discernimiento moral» que es preciso hacer al respecto (1 Tes 5,19-22)[32]. Los ejemplos en este sentido son muy numerosos en los «discursos» sinópticos de Jesús, donde la agrupación de los *logia* en bloques exige una selección previa y, por tanto, el discernimiento comunitario. En nuestros días, para comprobar la autenticidad de un acontecimiento, recurrimos a los testigos oculares. En los primeros tiempos de la Iglesia, sin duda con más sabiduría, lo que realmente importaba era el valor del discernimiento de la palabra. De ahí nació el evangelio. El evangelio es una escritura seleccionada, pasada por la criba del discernimiento eclesial. Es cierto que no se minimiza el papel de los testigos oculares, los *autoptai* de que habla Lc 1,2. A medida que pasan los años, la Iglesia insiste más en su importancia, como hace el propio Lucas en los umbrales de la segunda generación cristiana. Pero durante los primeros años de la Iglesia, el problema consistía sobre todo en seleccionar los testimonios que se aducían: los testigos eran muy numerosos, por ejemplo, los quinientos hermanos de que habla Pablo en 1 Cor 15,6. Se podrían escribir otras muchas cosas, declara san Juan (Jn 21,25). De esa selección nacerá la tradición eclesial, y más tarde los evangelios.

El discernimiento comunitario de la palabra no impide una verdadera libertad en la expresión de la palabra o, si se quiere, de su «formulación» literaria. También en este punto ofrece la sinagoga un paralelo notable. En la mañana del sábado, el traductor de un texto debía, a la vez, recoger fielmente el texto sagrado y adaptarlo al auditorio presente. Aunque su libertad era grande, las explicaciones hagádicas que se añadían al texto bíblico no dejaban de seguir «una tradición de traducciones». Todos los targumes son a la vez semejantes y diferentes, de acuerdo con una tradición que no disminuye la libertad ni, por tanto, la fuerza de una auténtica comunicación. Así se podía oír la palabra de Dios, siempre nueva y, sin embargo, antigua. De la misma manera, el profeta cristiano, con el discernimiento eclesial que lo acompaña, puede proclamar con la palabra actual del Señor la palabra pronunciada en su día por Jesús. «Vuelve a poner al día» la palabra de Jesús porque puede «ponerla al día» en la actualidad de la vida comunitaria. Y sólo puede ponerla al día porque

[32] Cf. G. Therrien, *Le discernement dans les écrits pauliniens* (París 1973).

considera al Señor presente en la comida en que él habla. Sin la fe en la resurrección, no es posible el evangelio. Su palabra brota de la intensidad de esa presencia vivida. Y la convicción de esa presencia explica fundamentalmente la escritura evangélica, con ese frescor, ese sentimiento de un presente vivido y esa asombrosa impresión de realidad que la caracterizan. Para eso se necesitaban «historiadores» que negaran la distancia histórica y escribieran bajo el signo de la presencia del Resucitado en el corazón de la comida cristiana, en el seno de la palabra cristiana. La cena del Señor da lugar a una escritura de resurrección.

III. LA PALABRA Y LA HISTORIA

En el primer capítulo de este libro hemos aludido al movimiento de la tradición literaria que va de Marcos a Lucas. De un evangelio que proclama en el presente el acontecimiento de Jesús se pasa a un evangelio que subraya más la distancia histórica. La conciencia de un pasado cristiano indica, en Lucas, el paso de la primera generación cristiana a la segunda, es decir, a la generación posapostólica. También hemos recordado la ingente labor eclesial que encuentra finalmente su expresión en la escritura evangélica: los dichos del Señor, transmitidos por el apóstol y el profeta, así como la agrupación didáctica de las palabras y los actos del Señor por obra del doctor cristiano. El evangelio almacena toda la labor histórica de la palabra, desde la palabra proclamada hasta la palabra sobre la palabra, desde la proclamación profética hasta la catequesis debidamente catalogada y memorizada, pasando por la reflexión sobre las Escrituras, para que de todo ello brote lo que el mismo Dios dice de Jesús. La Iglesia tiene como cimiento a los apóstoles y los profetas, como se nos dice en la carta a los Efesios (2,20). Ellos, junto con los doctores y los evangelistas, constituyen también el fundamento del evangelio. Tras recordar estos datos, podemos intentar responder a una doble pregunta, más radical aún. ¿Por qué la palabra cristiana, desde su origen hasta su expresión evangélica, adoptó resueltamente la forma narrativa de la historia? Y ¿de qué manera exigía la comida cristiana ese paso a «lo histórico»?

Según E. Käsemann [33], el discurso histórico habría aparecido

[33] E. Käsemann, *Sackgassen im Streit um den historischen Jesus,* en *Exegetische Versuche und Besinnungen* II (Gotinga 1964) 47.

tarde en la Iglesia. En su espera febril de la parusía, la primitiva comunidad no habría pensado en narrar la vida pasada del Señor. Pero como el fin no acababa de llegar y algunos cristianos se dejaban llevar por «el entusiasmo» religioso imperante en el mundo helenístico, se impuso la necesidad de una escritura biográfica para evitar que se diluyera la persona terrena de Jesús. A fuerza de insistir en la interioridad de la experiencia espiritual, los desviacionistas de Corinto oscurecían la alteridad del Nazareno y, por tanto, su misma existencia. Esta hipótesis tiene su valor, al menos por lo que respecta a la escritura de Marcos y, sobre todo, de Lucas. La proclamación anamnética, acompañada de una catequesis cada vez más desarrollada, adopta en Marcos la forma biográfica de la historia. Lucas lleva todavía más lejos el trabajo de historia frente a los docetismos nacientes, a riesgo de caer a veces en el historicismo. En Marcos, el Espíritu desciende sobre Jesús «como una paloma»; Lucas precisa «en forma corporal como una paloma», y todo el pueblo está presente para ver y escuchar el fenómeno (Lc 3,22): a la expresión simbólica («como») del judeocristianismo, reflejada todavía por Marcos, se le da ahora mayor dureza para que resulte más «real» a los ojos de un griego. Sin embargo, la hipótesis de Käsemann tiene el inconveniente de que sitúa el lenguaje de la historia —y sus avatares— en la última fase del desarrollo literario de la tradición. Ahora bien, ¿es eso exacto? ¿No conoce Pablo los pasos más importantes de la pasión antes de que aparezca el Evangelio de Marcos? Por eso, en las últimas páginas de este libro queremos indicar que el lenguaje de la historia apareció de hecho ya al comienzo de la tradición cristiana. Además, el lenguaje de la historia santa era el lenguaje de la sinagoga en la mañana del sábado, momento en que se exponía magníficamente, gracias a los recursos de la tradición oral, la gesta de los hombres de la Biblia. Es más, en el marco de la asamblea nueva, el lenguaje de la historia era necesario para proclamar al Señor de la comida cristiana.

En los sinópticos podemos distinguir dos tipos de escritura. Por una parte se amplía un relato previo de la historia de la pasión; aquí la trama narrativa es a veces discontinua, pese a ciertas agrupaciones más temáticas; por ejemplo, los relatos polémicos de Mc 2,1-3,6 y los relatos de milagros de Mc 4,35-5,43 [34]. Por otra, el relato de la pasión, sobre todo a partir del prendi-

[34] Cf. capítulo I, p. 35s. Véase, por ejemplo, B. Rigaux, *Témoignage de l'évangile de Marc* (París 1965) 32-51.

miento, presenta una escritura biográfica que sigue a Jesús paso a paso hasta la tumba vacía. Aquí las perícopas están tan encadenadas que K. L. Schmidt ha hablado a este propósito de una *lectio continua*[35]. A nuestro juicio, estos dos tipos de escritura —la una más catequética e introductoria, la otra más biográfica— reflejan dos momentos históricos distintos en la producción comunitaria de la palabra. La *haggadá* del profeta-mártir de Jesús, recogida en el relato de la pasión, constituye el núcleo de la palabra cristiana. Las «introducciones» que la preceden, mucho más fluidas en su desarrollo, no tienen la misma importancia radical. Intentemos resumir en pocas palabras la función de estos dos tipos de escritura. En el corazón de la comida-palabra comunitaria, la anámnesis de la pasión efectúa el tránsito fundante de la muerte a la vida a través de la cruz que salva al creyente. Sin la cruz como centro no hay comida cristiana. Pero el Salvador del relato de la pasión es también el que nos habla ahora y el que nosotros confesamos en primer lugar, transmitiendo su palabra viva. Digamos unas palabras sobre este último punto.

Una palabra, cualquiera que sea, se convierte irremisiblemente en palabra del pasado, tan pronto como ha sido pronunciada por su locutor; en esto se distingue del gesto, por ejemplo, de la acción simbólica de la comida cristiana, que se realiza siempre bajo el signo del presente. Entonces, ¿cómo expresar «en presente» la antigua palabra de Jesús en el gesto actual de un Cristo que reúne su comunidad? ¿Cómo «re-presentar» esa palabra en el presente continuo de la comida? Esta cuestión es fundamental. Si los doctores cristianos se hubieran limitado a reunir las palabras del Señor en colecciones análogas al *Evangelio de Tomás*, la comida-palabra cristiana no habría sido más que una asamblea muerta, despojada de la presencia de aquel que le sigue hablando. Una colección de *logia* no puede menos de caer en la gnosis, como ocurre con el texto atribuido a Tomás. Y la asamblea cristiana no habría hecho otra cosa que recordar palabras de antaño, en un saber ahistórico. Ahora bien, la fe cristiana en el ausente-presente de la comida comunitaria no podía reducirse a eso sin terminar por negar esa presencia. También aquí, la resurrección constituye el punto de partida del desarrollo de la tradición. Por consiguiente, la proclamación del Resucitado y la anámnesis de su palabra exigen una enunciación-relato que pueda situar siempre esa pala-

[35] K. L. Schmidt, *Der Rahmen der Geschichte Jesu* (Darmstadt ²1969) 305.

bra en el plano del presente. Al Cristo resucitado debe responder una palabra resucitada. La forma narrativa, en la historia representada literariamente para sustentar la palabra, constituye una necesidad. La anámnesis de las palabras decisivas del Resucitado debe fusionarse con la anámnesis de los hechos del Señor.

Tal anámnesis «narrativa» adoptó, sin duda, múltiples formas. En su forma más simple, la de los apotegmas «puros», la narración transmisora de la palabra no es más que la exposición visual del movimiento de la palabra evocada. Tomemos el ejemplo de Mt 19,13-15. El relato, sumamente esquemático, que rodea la palabra («dejad a los niños; no les impidáis que se acerquen a mí») se limita a exponer visualmente el movimiento del *logion:* la palabra lleva en sí misma su propio relato. Por eso, no debemos decir precipitadamente, con Bultmann, que ese relato es pura invención. Otra forma de «visualización», más difícil de entender para un espíritu occidental, es la de la convicción de fe que se expresa en el lenguaje plástico del judeocristianismo. El relato de las tentaciones de Jesús, según Mt 4,1-11 o Lc 4,1-13, nos ofrece un ejemplo notable a este respecto. En toda la vida de Jesús no hay nada más seguro históricamente que esas pruebas, si bien el relato las expresa en un lenguaje de imágenes para que cobren vida a los ojos del lector. Pero ese lenguaje no ha sido elegido arbitrariamente: está elaborado a partir de la Escritura. Otra forma es la de los relatos de milagro, que exponen la praxis cristiana mediante la anámnesis visualizada de las acciones salvadoras del Señor. Sobre todos estos puntos podríamos hablar largamente. Pero lo que nos interesa aquí es subrayar el punto de partida de este proceso necesario. La comida cristiana es siempre la cena del Resucitado, es decir, la comida en que Cristo *se hace patente,* en la fe de hoy, y no sólo la comida en que Jesús *se deja ver* en el pasado de la comida de antaño. El evangelio es también el sacramento de la presencia de Cristo, en su lugar privilegiado que es «el cuerpo de Cristo». Hemos insistido mucho en estos puntos porque, a nuestro juicio, es aquí donde se sitúa la diferencia entre una exégesis cristiana, patrística o crítica, del Nuevo Testamento y una lectura fundamentalista de la Biblia. En la base de semejante fundamentalismo de tipo historicista hay un olvido práctico de la resurrección de Cristo. Ese extraño olvido provoca la obsesión por lo originario y lleva a creer arbitrariamente que está recogido en los textos, sin mediaciones. Es posible que esta lectura descarriada se deba en último término al influjo racionalista del siglo XVIII. Pero dejemos esta cuestión marginal

y pasemos a concluir nuestro estudio sobre el relato «fundador» de toda la historia cristiana: el de la cruz.

Es difícil precisar con exactitud el «género literario» del relato de la pasión y, *a fortiori,* el contexto comunitario concreto en que surgió [36]. No se trata de una construcción catequética análoga a las agrupaciones narrativas o discursivas que la preceden. Tampoco cabe decir que se trata de un fragmento «midrásico», alegando que utiliza los salmos 22 y 69. En realidad, el género es *sui generis.* No conocemos ningún paralelo. Quizá haya que evocar únicamente el género afín que constituyen las «actas de los mártires». El género era conocido en el judaísmo del siglo I, pero carecía de la importancia y el alcance del relato de la pasión. ¿No es la pasión el relato de la muerte del profeta perseguido, a semejanza de los profetas de antaño, cuyo martirio se narra? ¿No se trata de la *haggadá* de Jesús, el profeta mártir, concebida a la luz de la Pascua y formulada en parte con el lenguaje de la Escritura? Tal hipótesis no carece de valor, pero no explica el motivo de esta *haggadá.* Además, la palabra *haggadá,* empleada a menudo en este contexto, parece a primera vista un término muy técnico, cuando en realidad es sobre todo impreciso...

¿Cuál es, pues, la razón de ser de tal relato? Un motivo meramente histórico parece poco probable, al menos si se ve en él sólo la simple satisfacción de responder a la curiosidad por el pasado: ¡la primera comunidad cristiana no tenía necesidad de historiadores! Incluso después de veinte siglos de lectura, este relato «compromete» demasiado al lector como para no ser más que una página de un manual de historia. Así, bastantes exegetas se orientan más bien en una dirección llamada «cultual» [37]. El relato de la pasión, en su totalidad o sólo en alguno de sus elementos [38], habría estado vinculado de algún modo a la primera

[36] Cf. X. Léon-Dufour, *Passion,* en *Supplément au Dictionnaire de la Bible* 6 (1960) 1426-27; J. R. Donahue, *Introduction: From Passion Traditions to Passion Narrative,* en W. H. Kelber, *The Passion in Mark* (Filadelfia 1973) 2-8; R. Pesch, *Markus-Evangelium* II (Friburgo de Bris. 1977) 22-23.

[37] Cf. G. Bertram, *Die Leidensgeschichte Jesu und der Christuskult* (Gotinga 1922); G. Schille, *Das Leiden des Herren:* «Zeitschrift für Theologie und Kirche» 52 (1955) 161-205.

[38] Así, L. Schenke, *Le tombeau vide et l'annonce de la Résurrection* (París 1970); pero véase la reacción de F. Neirynck, *Anateilantos tou hèliou* (*Mc 16,2*): «Ephemerides Theologicae Lovanienses» 44 (1978) 70-103.

liturgia cristiana. ¿Cómo no pensar ante todo en la comida comunitaria, sin olvidar que el acto del bautismo estuvo probablemente relacionado con tal relato desde muy antiguo? Esto no es una mera hipótesis, al menos si tomamos en serio la frase de Pablo ya citada: «Cada vez que coméis este pan y bebéis este vino, anunciáis la muerte del Señor...» (1 Cor 11,26). El anuncio en cuestión (en griego *kataggelete*) evoca la proclamación evangélica: el mismo verbo aparece en 1 Cor 2,1 y 9,14 («los que *anuncian* el evangelio»). Casi podríamos traducir así la frase de san Pablo: En cada una de las comidas del Señor... «anunciáis el evangelio de la muerte del Señor». A fin de cuentas, si la comida cristiana es la cena del «Resucitado», ¿cómo es posible no evocar la tradición de su muerte? La confesión de la resurrección está unida a la continua anámnesis de la pasión. En Marcos, la pasión se termina con el relato del sepulcro vacío, que da la clave de su lectura (Mc 16,1-8). El mismo Dios lo revela por medio de su ángel: «Buscáis a Jesús Nazareno, el crucificado; ha resucitado» (16,6). La pasión y la confesión de fe están unidas. ¿Es preciso citar aquí los himnos cristológicos de Flp 2,6-11 y Col 1,15-20? Además, ¿no tiene la «cena» cristiana como arquetipo la cena «en la noche en que fue entregado» (1 Cor 11,22), máxime cuando la tradición de la pasión evocaba la noche de las pruebas del Señor (Mc 14,17 a 15,1)?

¿Podemos precisar más el contexto concreto del memorial de la pasión? En realidad, nosotros vemos sobre todo lo que no se debe decir al respecto, pero no llegamos a delimitar exactamente la situación. Como el relato de la pasión es un relato de muerte, cabría pensar en alguna comida funeraria como lugar de su producción y transmisión. El mundo judío, y, más aún, el mundo helenístico conocían la práctica según la cual el muerto es, por así decir, enterrado por segunda vez mediante los discursos que recuerdan su vida y sus últimos momentos [39]. Se podría, pues, clasificar la pasión del profeta-mártir Jesús entre esa clase de producción. Ello resultaría tanto más fácil cuanto que los relatos de aparición pascual pertenecen claramente a un estrato literario distinto de la pasión. Marcos no contiene esos relatos, y el relato del sepulcro vacío parece literariamente posterior a la primera tradición de la pasión. Pero si es así, si el relato

[39] Sobre la comida funeraria, cf. W. von Meding, *1 Korinther 11,28 Vom geschichtlichen Grund des Abendsmahls:* «Evangelische Theologie» 35 (1975) 544-559.

de la pasión se termina con el sepulcro cerrado, entonces es preciso concluir que ese relato de muerte es «no cristiano»..., a menos que lo situemos en el contexto «pascual» de la comida del Señor. También aquí es la cena del Resucitado la que hace posible la anámnesis cristiana de la muerte de Jesús. Y al contrario, la anámnesis de la pasión es la que da a la comida cristiana su dimensión sacrificial y soteriológica [40].

Así, en vez de hablar de una comida funeraria, parece más prudente recurrir a la comida pascual de los judíos. En el capítulo cuarto hemos sostenido, sobre todo contra Jeremias [41], la imposibilidad histórica de considerar la última cena como una camida estrictamente pascual. Según la cronología joánica, la comida pascual, que incluía el degüello ritual y la comida del cordero con las hierbas amargas, no tuvo lugar hasta después de la muerte de Jesús, y no la víspera. Lo cual no impide que Marcos presente en parte la cena de Jesús como una comida pascual (Mc 14,12-26). Por tanto, la cena, aunque históricamente hablando no fue una comida pascual judía, estuvo impregnada por contexto pascual [42], hasta el punto de que terminó por ser designada como la nueva Pascua. Por eso los sinópticos, partiendo de la experiencia pascual de la Iglesia, la presentan como comida pascual. Entre los arquetipos de la comida cristiana hay que contar, pues, la comida pascual judía.

Tal comida tenía características propias que parecen haber influido en la comida cristiana. ¿No es también la comida pascual judía el lugar de una palabra liberadora que recuerda el «paso» salvador (porque ése es el significado de la palabra Pascua)? La *Haggadá* pascual, que todavía hoy se lee durante la fiesta, recuerda los momentos culminantes de la salvación, ante todo la liberación de Egipto. En este mismo contexto habría que evocar otros muchos textos y temas bíblicos, en particular el del sacrificio de Isaac, como ha demostrado R. Le Déaut en *La Noche pascual* [43]. El targum de Ex 12,42, llamado también el *Poema*

[40] Sobre la eucaristía como sacrificio, cf. H. Cazelles, *Eucharistie, bénédiction et sacrifice dans l'Ancien Testament,* y C. Perrot, *Le repas du Seigneur:* «Maison-Dieu» 123 (1975) 7-28 y 29-46.

[41] Cf. p. 119; J. Jeremias, *La última cena* (Madrid, Ed. Cristiandad, 1980).

[42] Así X. Léon-Dufour; véase en particular R. Feneberg, *Christliche Passafeier und Abendmahl* (Munich 1971).

[43] R. Le Déaut, *La Nuit Pascale* (Roma 1963); íd., *Le Targum de Gen 22,8 et 1 Pet 1,20:* «Recherches de Science Religieuse» 49 (1961) 103-106.

de las cuatro noches, es un bello ejemplo de esa evocación, o, mejor, de ese «memorial» del sacrificio, aceptado voluntariamente por Isaac, tanto más cuanto que el tema era conocido en el siglo I de nuestra era.

En un libro publicado recientemente, B. H. Standaert ha mostrado que el Evangelio de Marcos debe entenderse en su totalidad a la luz del contexto pascual [44]. Sin llegar tan lejos, nosotros creemos que el relato de la pasión sólo puede entenderse efectivamente en el contexto de la liberación pascual cristiana. Por otra parte, san Lucas, al escribir a su Iglesia posapostólica, supo evocar perfectamente esas noches cristianas de salvación. En Hch 12,1-19 narra la liberación de Pedro durante la noche pascual («en los días de los Azimos», 12,3.4), mientras la asamblea estaba en oración (12,12). Es más: en Hch 16,16-40 narra la liberación de Pablo en un relato en el que la Iglesia lucana reconocía sin duda los grandes momentos de su praxis comunitaria. El sábado (Hch 16,13.16), «hacia media noche, Pablo y Silas, en oración, cantaban himnos» (16,25); anunciaron la palabra del Señor (16,32); siempre en plena noche, el carcelero los cuida, antes de ser bautizado y sentarse a la mesa (16,33). Es la noche de salvación para el carcelero, a la que sigue muy pronto la de la liberación de los apóstoles.

Sin embargo, entre la comida judía y la comida cristiana hay una diferencia capital. La comida pascual judía es el lugar en que se explica la Escritura, recordando las acciones de salvación de antaño o anunciando una liberación futura: en el *Seder*, el padre de familia recuerda a sus hijos la liberación de antaño para cantar mejor la liberación próxima. Pues bien, en la comida cristiana, el hoy de la salvación está significado en la misma tradición del relato de la Pasión. La atención no se centra en el ayer ni en el mañana, sino en el presente de la liberación en

Véase también la reacción de P. R. Davies-B. D. Chilton, *The Aqedah: A Revised Tradition History:* «The Catholic Biblical Quarterly», 40 (1978) 514-546 (so pretexto de luchar contra una interpretación redentora —abusiva— de Gn 22, esos autores devalúan la tradición targúmica).

[44] B. Standaert, *L'évangile selon Marc. Composition et genre littéraire* (Nimega 1978) 496-626 (el Evangelio de Marcos habría sido redactado como una *haggadá* pascual, leída la vigilia de Pascua; además desempeñaría el papel de catequesis prebautismal. En el primer punto, el autor recoge la tesis de D. Daube, *The Earliest Structure of the Gospel:* «New Testament Studies» 5 (1958-9) 174-187, y J. Bowman, *The Gospel of Mark. The New Christian Jewish Passover Haggadah* (Leiden 1965).

Cristo; no gira en torno al drama general de la vida y la muerte, como en los mitos helenísticos, sino en torno a la muerte de un hombre concreto, el Crucificado. La palabra de Pablo «anunciáis la muerte del Señor» resuena como el anuncio en el presente de la salvación, que en adelante encuentra su lugar en la comida nueva. En la Pascua cristiana, el «paso» de la muerte a la vida se opera en la anámnesis de la pasión, que lleva al creyente a la confesión del Resucitado. El evangelio de la pasión es el sacramento de ese paso que se halla unido al sacramento del Resucitado, el crucificado de la cena del Señor, continuamente anunciado «hasta que venga». La historia, y la historia de la cruz, constituye el núcleo de la comida cristiana. Y esa historia es el fundamento de toda la historia cristiana.

El pan, la palabra y la historia se exigen mutuamente en el seno de la comida cristiana. La historia de la cruz conmueve profundamente a quien se deja envolver por la fe de la Iglesia, al tiempo que lo lleva a contemplar históricamente a su maestro crucificado y a gritar a su vez: ¡Jesús es Señor!

INDICE ONOMASTICO

Abel, F. M.: 144.
Albertz, M.: 36, **202.**
Alfaric, P.: 52.
Aron, R.: 57.
Aulen, G.: 63.

Bagatti, B.: 76.
Banks, R.: 115, **123.**
Barnett, P. W.: **147.**
Bastin, M.: 58.
Bauer, B.: 52.
Baumbach, G.: 146.
Baumgarten, J. M.: 90.
Beaude, P. M.: 44.
Beasley-Murray, G. R.: **97.**
Bélo, F.: 38.
Benoit, P.: 72, 196.
Benvéniste, E.: 212.
Berger, K.: 126.
Bernard, J.: 128, 175.
Bertram, G.: 252.
Betz, O.: 88.
Biard, P.: 168.
Black, M.: 93.
Blank, J.: 45.
Blinzler, J.: 67.
Bogaert, P. M.: 208.
Boff, L.: 50.
Boismard, M. E.: 30, 32, 98, **138.**
Bony, P.: 245.
Bornkamm, G.: 55, 240.
Borsch, F. M.: 196, 209, **213.**
Bouttier, M.: 53.
Bowker, J.: 204.
Bowman, J.: 255.
Braeten, C. E.: 63.
Brandon, S. G. F.: 146.
Breton, S.: 56.
Brown, J. R.: 72, 116.
Büchler, A.: 178.
Bühner, J. A.: 138.
Bultmann, R.: 33s, 38, **52s, 55, 57,** 111, 167, 182, 251.
Burger, C.: 143.
Busse, U.: 162.

Calvert, D. G. A.: 62.
Caquot, A.: 234.
Carmignac, J.: 88, **223.**
Cave, C. H.: 122.
Cazeaux, J.: 208.
Cazelles, H.: 33, 82, 92, 141, **153,** 207, 254.
Cerfaux, L.: 74.
Certeau, M. de: 55, 57.
Chevallier, M. A.: 245.
Chilton, B. D.: 255.
Conzelmann, H.: 92, 237.
Cook, M. J.: 36.
Coppens, J.: 196.
Cothenet, E.: 82, 115, 245.
Couchoud, P.-L.: 52.
Cousin, H.: 50.
Cullmann, O.: 52, 98, 104, **115,** 138, 183, 199, 209.
Cuss, D.: 228.

Daube, D.: 111, 255.
Davies, W. D.: 111, 127, 255.
Delcor, M. 88, 233.
Delorme, J.: 88.
Denis, A. M.: 74.
Delzant, A.: 240.
Descamps, A.: 218, 220.
Des Places, E.: 115.
Dibelius, M.: 33.
Díez Macho, A.: 27.
Díez Merino, L.: 128.
Dillon, R. J.: 245.
Dion, P. E.: 189.
Docks, S.: 68.
Dodd, C. H.: 51, 183.
Donahue, J. R.: 252.
Drower, E. S.: 94.
Dubarle, A. M.: 22s.
Dungan, D. L.: 45.
Dupont, J.: 40, 45, 53, **121, 142,** 153, 162, 181.
Dupont Sommer, A.: 88.
Duprez, A.: 171.
Duquoc, C.: 48.

Entrevernes (Grupo de): **170.**
Eisler, R.: 146.
Elbogen, I.: 184.

Feuillet, A.: 130, 149, **196.**
Finegan, J.: 68.

Finkel, A.: 111.
Fitzmyer, J. A.: **219.**
Flusser, D.: **111.**
Foerster, W.: 94.
Foucault, M.: 55.
Fruchon, P.: 58.
Fuchs, E.: 53.

Gadamer, H. G.: 58.
Gerhardsson, B.: 43.
Gaston, L.: 119.
George, A.: 21, 71, 79, **162, 172.**
Gils, F.: 138.
Ginouvès, R.: 82.
Gisel, P.: 53.
Goguel, M.: 23, 67, 160.
Gourgues, M.: 142.
Grandmaison, L. de: 51.
Grayston, K.: 62.
Greimas, A.: 35.
Grelot, P.: 21, 37, 61, 71, 79, **141,** 153, 172, 208s, 236.
Guignebert, C.: 51.
Guillet, J.: 54.
Guitton, J.: 50.

Hahn, F.: 59, 138, **218.**
Harrington, D. J.: 208.
Harrisville. R. A.: 63.
Hengel, M.: 146, 218.
Hoffmann, J. G.: 50.
Holtz, T.: 234.
Hooker, M. D.: 61, 196s, 209.
Hours, J.: 57.
Howard, V. P.: 133.
Hruby, K.: 172, 175.
Hubaut, M.: 123, 154.
Hug, J.: 189.

Isser, S. J.: 98, 158.

Jaubert, A.: 68, 125, 233s.
Jeremias, J.: 24, 28, 43, 51, 69, 84, 103, 105, 119, 133, 197, 183, 185, 223, 235, 254.
Jewett, R.: 68.
Jousse, M.: 27.

Käsemann, E.: 53, 58, **60s, 248s.**
Kasper, W.: 48.
Kertelge, K.: 59, 63, 162.
Kingdom, H. P.: 146.
Kippenberg, H. G.: **158.**
Klausner, J.: 23.
Koch, K.: 184.
Kuhn, H.-W.: 36.
Kümmel, W. G.: 60.

Lagrange, M.-J.: 50.
Lambiasi, F.: 62.
Lambrecht, J.: 124.
Latourelle, R.: 62.
Lauret, B.: 33.
Lebeau, P.: 100.
Le Déaut, R.: 113, 159, 204, 211, 254.
Légasse, S.: 30, 87, 92, 123, 166, 179, 194.
Lemaire, A.: 242.
Le Moyne, J.: 86.
Lentzen-Deis, F.: 62, 97, 149.
Lenz Tiede, D.: 157, 180.
Léon-Dufour, X.: 21, 30, 62, 67, 160, 161, 168, 169, 252.
Leroy, H.: 63.
Lindsey, R. L.: 28.
Liver, L.: 122.
Lohfink, G.: 155.
Lohmeyer, E.: 92.
Lohse, E.: 153.
Lührmann, D.: 62.
Loisy, A.: 182.
Lowy, S.: 99.
Luste, J.: 208.

Macuch, R.: 110.
Malevez, L.: 33.
Marchel, W.: 223.
Marlé, R.: 33.
Marrou, H. I.: **57.**
Marxsen, W.: 40.
McArthur, H. K.: 60, **63.**
McNamara, M.: 227.
Mealand, D. L.: 63.
Meding, W. von: 253.
Meeûs, X. de: 243.
Milik, J. T.: 205, 219.
Montgomery, J. A.: **158.**
Moraldi, L.: 83.
Morin, J. A.: 147.
Müller, M.: 200.
Müller, U. B.: 245.
Murphy O'Connor, J.: **89.**

Mussies, G.: 27.
Mussner, F.: 34.

Neirynck, F.: 252.
Nikiprowetzki, V.: **115.**
Neusner, I.: 82.
Nisin, A.: 50.
Nock, A. D.: 111.

Oppenheimer, A.: 87 .

Panagopoulos, J.: 245.
Pannenberg, W.: 48.
Patte, D.: 131.
Paul, A.: 23, 197.
Pelletier, A.: 23, 92.
Perrin, N.: 62, 170, 197.
Perrot, C.: 27, 43, 45, 47, **101,** 103, 129, 150, 208, 219, **233,** 238, 245, 254.
Pesch, R.: 149, 162, 221, **224, 252.**
Petzke, G.: 116, 171.
Philonenko, M.: 220, **234.**
Pines, S.: 22s.
Potin, J.: 50, 208.
Pouilly, J.: 89.
Prat, F.: 50.
Pummer, R.: 98.

Quesnel, Q.: 74.

Reimarus, H. S.: 49.
Reinach, Th.: 95.
Renan, E.: 49.
Reymond, Ph.: 82.
Rhoads, D. M.: 144.
Ricœur, P.: 58.
Rigaux, B.: 36, 62, **249.**
Robinson, J. M.: 53.
Rordorf, W.: 243.
Rosso, L.: 85.
Rudolph, R.: 94.

Sabbe, M.: 149.
Sabourin, L.: 162.
Salmon, P.: 58.
Sanders, E. P.: 125.
Sanders, J. A.: 244.
Scharlemann, M. H.: 99.
Schenke, L.: 162, 252.
Schille, G.: 252.
Schmidt, K. L.: 34, **250.**
Schmitt, J.: 30, 88, 94, 97.
Schnackenburg, H.: 159, **181.**
Schneider, G.: 99.
Schnider, F.: 138.
Schreckenberg, H.: 23.
Schürer, E.: 23.
Schürmann, H.: 54, 60, **61.**
Schweitzer, A.: 50, 182.
Secombe, D.: 235.
Seux, M. J.: 84.
Sevenster, J. N.: 27.
Sherwin-White, A. N.: 22.
Smallwood, E. M.: 144.
Smith, M.: 146.
Standaert, B. H.: 255.
Stanton, G. N.: 35, 45.
Strauss, D. F.: 52.
Strobel, A.: 235.

Tagawa, K.: 161.
Talbert, C. H.: 40, 343.
Taylor, V.: 36.
Tcherikover, V. A.: 236.
Theissen, G.: 38, 162.
Thissen, W.: 36.
Thomas, J.: 92s.
Thyen, H.: 83, 92.
Towner, W. S.: 174.
Trilling, W.: 49.
Trocmé, E.: 30, 49.
Tuilier, A.: 243.

Urbach, E. E.: 51, 87, 172, **190.**

Vanel, A.: 38.
Van Cangh, J.-M.: 236.
Van der Woude, A. S.: 172.
Vanhoye, A.: 128.
Vermes, G.: 51, 111, 128, 172, 179, 190, 197, 204.
Veyne, P.: 57.
Vielhauer, P.: 197s, 215.
Viviano, B. T.: 123, 191, **244.**

Wacholder, B. Z.: 70.
Weiss, J.: 182.
Wellhausen, J.: 30.
Westerholm, S.: 123.
Wilson R. McL.: 103.
Wink, W.: 97, 140.
Winter, P.: 23.

Yamauchi, E. M.: 94, **110.**

INDICE ANALITICO

Abluciones de pureza: 82-91, 102, 105-108, 126.
Acontecimiento histórico: 56.
Adán, adamología: 208-215.
Agrupamientos narrativos: 35s.
Antiguo Testamento, cf. Escritura.
Apócrifos
  Carta de Aristeas 7,184: 116, 241.
  4 Esdras 13,2-3.13: 206, 208, 210; 12,32: 219.
  1 Henoc 37-71: 205s; 83-90: 209.
  José y Asenet 8,5.11; 15,3: 234.
  Jubileos 1,24s: 219.
  Oráculos Sibilinos 3,767: 184; 4,27-30: 116.
  Pseudo Filón, Antigüedades Bíblicas 131; 11,5: 128; 11,6-15: 126; 16,1: 125, 128; 19,9: 206, 208; 20,4: 101; 22.5: 117; 23,4: 103; 23,7: 150; 24,6: 157; 24,25-29: 174; 25,7-14: 126; 25,13: 128; 27,5.11: 174; 27,7: 163; 27,14: 125; 28,8: 206, 208; 34,1-5.11: 172; 35,6-7: 156, 175; 44,6-7: 126; 47,1: 147; 51,6: 158; 53,2: 157; 60: 172.
  Salmos de Salomón 17,4.23-36: 142, 184.
  Testamento de Moisés 10,1: 184.
Ascesis (Jesús y la): 97-101.

Bautismo
  bautizar: 81, 84, 93, 106.
  de Jesús: 148s.
  de los prosélitos: 86.
  movimientos bautistas: 91-95, 238.
  y exorcismo: 189s.
  y profecía: 139, 148s, 158.

Cena: 166, 243, 253.
«Cena del Señor»: 41, 233-243.
  presidencia: 241-243.
  y la Comunidad: 233-238.
  y lugar de reconocimiento: 237-241.
  y nacimiento de la historia cristiana: 248-256.
  y palabra: 41, 243-248.
  y Pasión: 253.
Censo de Quirino: 72.
Comida judía: 234s, 254.
Comunión (Comunidad): 235-237.
Conciencia de Jesús (apelación a la): 51, 53s, 65, 74, 159s, 193, 214, 218, 221.
Cristianos *(Chrestiani)*: 160.
Criterios de historicidad: 57-62, 165s.
Crítica textual del NT: 25s.
Cronología de la vida de Jesús: 33s, 68-73.
Curanderos judíos: 178s. Cf. Exorcismo.

Decálogo: 126, 128.
Desierto: 97s, 144s.
Discípulos: 106s.
Discursos evangélicos: 35s, 133. Cf. *Logia*.
Doctores: 43, 250.
Documentación no cristiana sobre Jesús (Tácito, Suetonio, Plinio): 21-24, 147, 160.

Elías: 84, 99s, 138-141, 144, 155s, 159, 175s, 178, 211, 226, 238.
Eliseo: 84, 155s, 231s, 238.
Escatología: 182s. Cf. Profetas escatológicos.
Escritura
  Dn 7,13-14: 121, 195, 126s, 206-208, 210, 214s; 9,27: 121.
  Dt 18,15.18: 155, 157, 212, 227.
  Ex 19,1s.6: 86, 226s.
  Ez 36,25: 84.
  Gn 12,1s: 103.
  Is 40,3: 146; 51,1-2: 103; 61,1s: 149; 63,8.11.14.23: 149.
  1 Mac 4,46: 144.
  Mal 3,1.23: 99, 139, 144, 156.
  Nm 19,1-10: 189s.
  2 Re 5,14: 84.
  1 Sm 7,6: 84.

Esenios: 84, 88-91, 117, 125, 129, 131s, 171, 233-235, 237s, 242, 244. Cf. Qumrán.
Evangelio: 40s.
dos tipos de escritura: 248-256.
e historia: 40-48, 248-256.
género literario: 248.
Exégesis e historia
crítica de las fuentes: 31-33.
tradición y redacción: 33-39.
Exorcismo: 171-173.

Falsos profetas: 139, 145, 152s.
Fariseos: 84-88, 91-93, 100, 102, 107, 111, 115s, 124, 129, 132, 142, 146, 172, 176s, 179, 232-235, 244.
¿Jesús fariseo?: 111-114.
Filón de Alejandría
Contempl. 64s: 233; 75s: 244.
De Cherubim 101: 116.
Deus 8: 85.
Leg. I, 31s: 209.
Legat. 38: 147.
Mos. II, 20: 226.
Plant. 162· 85.
Spec. I, 260s: 116.
Flavio Josefo:
Antigüedades judaicas 2,34s: 172; 3,273: 126; 8,45.47: 172, 191; 13,297: 129; 14,214s: 233; 18,17: 130; 18,23: 145; 18,63s: 22; 18,116-119: 94, 105, 106, 108, 152; 20,97s. 167s: 145s, 180.
Autobiografía 11: 92.
Contra Apión 2,198 202: 85.
Guerra judía 2,118: 145; 2,129-133: 89, 244; 2,150: 89; 2, 186: 172; 2,198: 172; 2,258-263: 180; 4,160.444: 147; 6,285: 180.

Haggada pascual: 244, 254.
Halakha: 175, 187, 246. Cf. Ley.
Hanina ben Dosa: 172, 178.
Hecho e interpretación: 49, 51, 57, 167.
Hechos de los Apóstoles 2,36: 140, 160; 2,42: 241; 5,36-37: 72, 145, 151; 6,1-6: 236, 242; 6,14: 110, 123; 7,1s: 104, 118; 7,16: 98; 7,37: 118; 7,52: 154; 7,56: 199; 8,1s: 98, 110; 12,1-9.12: 255; 16,16-40: 255; 17,7: 160; 24,5: 110.
Helenistas judíos: 116, 123.
Hijo, Hijo de Dios
y Dios: 227.
y el Hijo del hombre: 220s.
y el Padre: 217-228.
y Mesías: 218s.
Hijo de David: 142s.
Hijo del hombre: 194-216.
autodesignación: 200s.
como un hijo de hombre: 205-212.
investigación lingüística: 203-205.
menciones del Hijo: 195s.
opiniones exegéticas: 194-198.
y el bautismo: 212, 215s.
y el poder: 201-203.
y el reino: 215s.
Historia
de la salvación: 51, 183.
historicismo: 55s, 252.
y exégesis: 30-40.
y lengua: 26-28.
y semiótica: 28-40.
cf. Comida.
Hombres divinos: 175s, 218, 222.

Ipsissima verba (palabras de Jesús): 28, 53, 59.

Jesús
e Israel: 104.
exorcista y curandero: 171-181.
un profeta escatológico: 148-160.
¿un rabino fariseo?: 112-114.
y el milagro: 176-179.
y el templo: 115-123.
y Elías: 155s.
y la historia de Cristo: 15s, 42, 46, 48.
y la ley: 123-133.
y la muerte: 160.
cf. Profetas mártires, Pasión.
Juan Bautista: 155, 158.
y Elías: 155, 156s.
y Jesús: 95-109s, 189-191.
Juan (Evangelio): 1,14: 228; 1,19-

20.21: 139s, 155s; 1,25: 139, 149; 1,28: 98; 2,13-22: 70, 118, 120; 3 22-26: 80,106s; 4,1-2: 80, 99, 106, 191; 4,44: 154; 4,46-54: 179; 6,14-15: 152, 155, 158; 7,15-17: 130; 19,19: 93, 109.
Judas el Galileo: 145, 150s.

Kerigma, proclamación e historia: 42-44.
Kippur: 82s, 107s, 118.

Lengua del NT: 26-28.
Ley: 123-133, 237s.
Literatura cristiana (antigua)
Bernabé 15-17: 118.
Epifanio, *Panarion* 19,5s: 93, 98.
Eusebio, *Hist. Ecl.* 3,26,2: 98.
Evangelio de los Ebionitas: 118.
de los Hebreos: 108, 199, 239.
de Tomás: 43, 250.
Hegesipo: 93.
Homilías 2,17; 5,20: 138s.
Justino, *Diálogo con Trifón* 69: 180; 80: 93.
Pseudo-Clementinas, *Recognitiones* I, 37-55: 118; I, 54.60: 139s; 2,22s: 98, 139.
Literatura rabínica
Misná:
Abot 1,1: 144; 3,3: 244.
Berakot 9,5: 120.
Hullin 8,1: 100.
Shabbat 7,1-2: 132.
Shebiit 9,3-4: 126.
Yoma 3,8: 107.
Midrás:
Pesikta de Rab Kahana: 190.
Rabba a Dt 3,17: 211.
Talmud:
J. Sota 13,2: 144.
B. Berakot 33a.34b: 175, 179; 60a: 176.
Sanhedrin 43a: 180.
Shabbat 31a: 114.
Taanit 23a: 175.
Tosefta:
Sanhedrin 13,5: 118, 123.
Yadaim 2,20: 92.
Logia (palabras): 27, 35s, 42s, 62, 195. Cf. Discursos evangélicos.

Lucas (Evangelio): 1,1-4: 44, 50, 247; 3,1: 70, 72; 3,15: 140; 3,23: 71; 4,16s: 70, 126, 149; 6,4: 133; 9,51-18,14: 32, 35; 10,9.18s: 173, 181; 13,31: 99, 112; 13,33: 139, 154; 13,34: 75; 16,31: 176; 17,20s: 186; 23,22: 151; 24,13s: 243; 24,19: 137, 167, 181.

Mandeos: 94, 117, 213.
Manuscritos del NT: 24-26.
Marcos (Evangelio): 1,1: 40s; 1,4s: 107; 1,11: 149, 150, 273; 1,15: 182, 188, 202; 1,21-39: 36, 73, 130, 174; 1,40-45: 121; 2,1-3,6: 36, 73, 112, 124, 202, 249; 2,10: 195, 205; 2,13-17: 38, 102; 2 18-20: 100; 2,28: 195s, 202, 205; 4,26: 187; 4,35-5,43: 35, 73, 169, 174, 249; 5,1-20: 104; 6,4: 154; 6,14-16: 100, 108, 155, 180; 6,30-52: 146, 165, 174; 6,50: 158, 177; 7,1-4: 86; 7,5.8.13: 133; 7,15: 124; 8,11: 175; 8,27-9,29: 35s, 74; 8,38: 195s, 200, 203, 220; 9,1.2-10: 187, 218, 221, 224-228; 9,11-13: 156; 9,31: 205; 9,38-40: 172, 190; 10,1-2: 128; 10,1-31: 36, 124; 10,18: 224; 10,38: 108, 192; 10,43: 242; 11,9-10: 150s; 11,15s: 70, 119s; 11,27-33: 107, 120, 130, 149; 12,1-8: 154; 12,13-17: 150; 12,13-44: 36, 73, 112, 113, 117, 142s; 13,1-37: 39, 120-122; 13,5-6: 180; 13 22: 181; 13,26: 195, 200, 203; 13,32: 152, 220s, 224; 14,2.12: 69; 14,58: 110, 118; 14,61: 220; 14,62: 195s, 200, 201, 203, 214; 16,1-8: 253.
Mateo (Evangelio): 3,1: 156; 3,9: 102; 4,1-10: 177, 251; 5,17s: 46, 124; 5,38s: 124; 8,1-9,34: 169; 10,5.8: 46, 103, 181; 11, 2-5: 174, 180; 11,2: 108, 158; 11,7: 97; 11,9-10: 139; 11,11s: 109, 153; 11,18s: 100; 11,27: 221; 12,27s: 172s, 188; 15,24: 103; 16,1s: 176 16,17: 217;

16,28: 215; 17,24-27: 122; 23, 5.23.29s: 125, 154; 26,64: 140.
Mesías y mesianismo: 141 - 144, 211. Cf. Profetas escatológicos.
Muerte de Jesús (fecha): 68s. Cf. Pasión.
Multiplicación de los panes: 236.
Midrás: 131.
Milagro
en el judaísmo: 173-180.
función de los relatos de: 167-171.
historicidad: 161, 164-167.
su discernimiento: 176.
su significación: 162-164.
y parábola: 169s.
y práctica cristiana: 168s, 251.
y profecía: 180s.
cf. Signos.
Moisés (y Jesús): 156-159, 176, 178, 211, 226.
Mundo que viene: 186s.

Nacimiento de Jesús (fecha): 71.
Nazoreos: 93s, 117.

Organización de los materiales evangélicos: 33-37.

Pablo
y Jesús: 44s.
1 Cor 1,17: 96; 4,20: 187; 10,16s.18: 118, 237; 11,17-34: 236; 11,20: 41, 240; 11,23s: 45, 242; 11,26: 41, 253; 11,29: 240; 12,13: 96; 14,26: 245s; 15,45s: 209.
2 Cor 5,12.16: 46.
Gál 1,14.16: 123, 217; 2,12: 240.
Rom 1,1-3: 41, 50, 199, 217, 220; 1,3-4: 143; 15,18s: 168.
1 Tes 1,10.15: 154, 217, 221.
Padre (Jesús y el): 217-228.
Abba, Padre: 223.
Paloma (bautismo): 149.
Papiro de Oxyrinco 840: 105s.
Pasión (relato de): 36, 42s, 47, 112, 249, 252-255.
Perdón de los pecados: 83s, 91-93, 107.
Pescadores (clase social de los): 87, 91, 101s.
Pesher: 131.
Pilato: 22, 147s.
Pobres, cf. Servicio de mesa.
Profeta, profetismo: 143.
como uno de los: 155s.
cristiano: 42.
doctores: 245-248.
el fin de los: 144.
escatológicos: 144-148.
Jesús, profeta escatológico: 155-160, 227.
mártires: 152-154, 160, 252, 215.
y Mesías: 141-144, 151.
Prosbolé de Hillel: 126.
Pseudo Filón, cf. Apócrifos.
Pueblo del país: 87, 91, 101.

Qaddish: 184.
Qumrán: 1Q Apoc. Gn.: 26; 20,16-24: 173; 21,13: 203s; 1QS 3,3-11: 89-93; 8,12s: 145; 9,3s: 117, 142, 144s; 4Q 243: 141s; 4 Q pesher sobre Is: 142; 11Q Ps[a] col 18: 144; 11Q Tg Job 26,3: 205; CD 11,18s: 117; 12,23: 142; 14,14: 242.

Referencia escrituraria (el problema de la): 44-49, 130, 132.
Reino o reinado: 152s, 183-191.
y comportamiento vital: 186.
Retrodicción histórica: 60, 62-65.
Ritos de pureza, cf. Abluciones.

Sabbat: 132.
Sacerdotes (y Jesús): 119. Cf. Jesús y el templo.
Saduceos: 84s, 112s, 129.
Salvación (signos de): 168s, 187s.
del bautismo: 105-110.
Samaritanos: 93, 97s, 104, 110, 132, 158.
Semiótica e historia: 28-30.
Servicio de mesa: 235-237, 242. Cf. Cena.
Shemá Israel: 126.
Signos y prodigios: 145s, 175s, 178, 180s. Cf. Milagro.

Sinagoga (lugar de la palabra): 245-247.
Soy yo: 153, 158.

Targum: 26, 247; Tg N Gn 1, 26s: 209; Tg Ex 12,42: 157, 210s, 254s; Tg J1 Ex 15,18: 184; Tg J1 Ex 19,1 y 34,29: 227; 40,10: 158; Tg J1 Dt 30,4: 211.
Templo: 115-123.
Temeroso de Dios: 86, 101.
Terapeutas: 84, 234, 246.
Testimonio: 247.
Testimonio flaviano: 22.
Teudas: 145, 176, 180.
Título de la cruz: 152.
Topografía de los evangelios: 34s, 73-76.
Torá, cf. Ley.
Tradición de los ancianos: 86, 112s, 123s, 126, 129, 133.
Transfiguración de Jesús: 224-228.

Universalismo: 101-104.

Vidas de Jesús: 48-55, 65.

Zelotas y sicarios: 116s, 119, 146s.